

دراسات في الفكر والناسخ الاسلامي

تأليف د. محمود اسماعيل



سينا
للنشر



دَرْ اِسْنَانِي
اَلْفَكَوْرُ اَلْبَلِيْغُ
اَلْاِسْمَ اَلْاِمِي

الكتاب : دراسات في الفكر

والتاريخ الإسلامي

الكاتب : د. محمود إسماعيل

الطبعة الأولى ١٩٩٤

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : سينا للنشر

المدير المسؤول : ربيعة عبد العظيم

١٨ في صريح سعد - العصر العربي -

القاهرة - جمهورية مصر العربية -

تليفون / فاكس : ٢٥٤٧١٧٨ / ٢٠٢

الطبعة : عماد حليم

الاخراج الداخلي : إيتاس حسني

الطبعة : سينا للنشر



دُرِّ اِسْنَانِيَّةٍ فِي الْفِكْرِ وَالنَّائِجِ اَلْاِسْمَاءِ اَلْاِمِّيَّةِ

تأليف د. محمود اسماعيل

سِينَا
النَّشْر



مقدمة

موضوعات هذا الكتاب دراسات وأبحاث أسهم بها المؤلف في عدد من المؤتمرات والندوات الخاصة بالتاريخ الإسلامي عقدت في العالم العربي خلال السنوات العشر الماضية.

ولم يكن الإقدام على جمعها في مؤلف مدققاً في حد ذاته؛ بقدر ما توخى المؤلف عدة غايات نوجزها فيما يلي:

الغاية الأولى هي إطلاع القارئ على اهتمامات المؤرخين في حقل التاريخ والتراث الإسلامي، ومدى التطور أو القصور في تلك الاهتمامات. وتشى الأبحاث التي يتضمنها الكتاب بتطور ملحوظ في هذا الصدد. فقد تقدمت النظرة إلى التاريخ والتراث سواء على الصعيد المعرفي؛ إذ تنوعت الاهتمامات بالإشكاليات والمسائل البحثية التي طرحتها دوائر البحث العلمي الغربية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانيات؛ خصوصاً ما يتعلق بالمادة العلمية التاريخية والتراثية، وطبيعة التعامل مع الجديد المستكشف منها لمراجعة التقويمات والتلويحات والأحكام السابقة.

هذا فضلاً عن إشكالية المنهج التي تعد حجر الزاوية في الوصول إلى

الحقائق اليقينية ؛ خصوصاً بعد النقلة المهمة في هذا المجال؛ بعد تعويل الباحثين على المنهج الشمولى الذى يفيد من سائر المناهج التقليدية والمبتكرة. واستخدام كل منهج في المجال الذى يناسبه؛ ذلك المجال الذى تحدده طبيعة موضوعات البحث ذاتها.

ناهيك عن التوجه السليم في اختيار موضوعات البحث هذه، وذلك عن طريق إطراح الجوانب السياسية والعسكرية في التاريخ الإسلامى جانباً؛ لا لشيء إلا لأنها «قتلت بحثاً»، والاكتفاء بمراجعة حقائقها في ضوء المادة التاريخية المكتشفة حديثاً. وتوجيه الاهتمام نحو التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي والثقافي في محاولة أولية لرصد معالمه الأساسية - على الأقل - على صعيد العالم الإسلامى بأسره، وخلال عصوره التاريخية المتعاقبة.

أما الغاية الثانية وراء جمع هذه الدراسات في مؤلف واحد؛ فتكمن في محاولة قياس نبض التواصل العلمى والثقافى بين أقطار العالم العربى. خصوصاً وأن هذا العالم يعارك - الآن - أزمة سياسية خانقة؛ سواء على صعيد العلاقات بين أقطاره - التى وصلت إلى حد التناحر العسكرى بين بعض دوله - أو على مستوى موقفه العام إزاء التحولات العالمية الكبرى خلال السنوات الأخيرة. والسؤال هو: هل ينجح رجال العلم فيما أخفق فيه السياسة من الدعوة لمشروع عربى نهضوى يستهدف لم الشمل في مواجهة التحديات العاتية ؟

وتمثل الغاية الثالثة في إطلاع القارئ على منحنى التطور في فكر المؤلف، ومدى تعبير ذلك عن مواكبة المؤرخين العرب واستيعابهم للنقلة

العلمية - والمنهجية بالذات - التي شملت العلوم الاجتماعية والإنسانيات، ومدى انتشار أو تقلص المنهجيات الحديثة في الدوائر الأكاديمية العربية، ودلالات ذلك كله في تقويم النشاط العلمي في الجماعات العربية.

أما الغاية الأخيرة؛ فهي مشروعية توظيف النتائج العلمية في مجال التاريخ والتراث العربي الإسلامي في خدمة أغراض صليية، إذ أن الكثير من التيارات والفصائل السياسية - وخصوصاً التيارات الدينية - تقول في صياغة أيديولوجياتها على التاريخ والتراث، وتحاشياً للمزالق المترتبة على تلك النزعة «الماضوية». وجب على الدارسين - في هذا الحقل - أن يقوموا بعملية تنوير تستهدف تأطير التراث ووضعه في سياقه التاريخي الإسلامي والعالمي في آن.

أما عن مدى ارتباط موضوعات الكتاب بتلك المقولات النظرية التمهيدية؛ فيمكن الإشارة إليها فيما يلي:

أولاً: يتناول الموضوع الأول «دور الطبقة الوسطى في التاريخ الإسلامي». وتكشف الدراسة عن محاولة «للعلمنة» التاريخ الإسلامي وإخراجه من دائرة المقدمات إلى موقع الفعل البشري التاريخي. على أساس أن التاريخ محض فعاليات بشرية نتيجة صراع قوى وطبقات ذات مصالح متضاربة. هذا فضلاً عن تقديم «تأويل» علمي ومنطقي لعملية انهيار وانحسار الحضارة العربية الإسلامية نتيجة تصور في طبقة الطبقة الوسطى في العالم الإسلامي وعجزها عن إنتاج ثورة رأسمالية على غرار ما حدث في أوروبا.

ثانياً: يعرض الموضوع الثانى «التاريخ فى المشروعات التراثية المعاصرة» لجهود ثلة من المفكرين العرب فى تقديم إنجازات تنظيرية للتراث العربى الإسلامى. وقد حاول الباحث تقويم تلك الإنجازات من خلال تقديم معيار موضوعى ثابت هو إلى أى مدى عوّل هؤلاء المفكرون على «التاريخ» بحقائقه العيانية؛ تحاشياً للوقوع فى منزلقات التأمل الانطباعى أو المغامرات المعرفية اللا منهجية ؟

ثالثاً: يتعلق الموضوع الثالث بـ «رحلة ابن بطوطة كمصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية فى الشرق الإسلامى». وقد حاول المؤلف تبيان ظهور وانتشار هذه الطرق فى العالم الإسلامى خلال القرون المتأخرة؛ كمقشر لبداية عصر الانحطاط. إذ أثبتت الدراسة أن هذا الانتشار تم على أنقاض التيارات العقلانية والمادية فى الفكر الإسلامى، وأن التصوف أصبح أيديولوجية للنظم الإقطاعية العسكرية المتناحرة. كما وأن البحث محاولة تقديم درس فى المنهجية يرصد أحكام رحالة مغربى محايد وتقديم شهادته الموضوعية حول ظاهرة طالما اختلف الدارسون فى تقويمها وتوليها.

رابعاً: موضوع الدراسة هو «أثر الأيديولوجيا فى صياغة بعض مصطلحات الفرق الإسلامية». ويتحدد هدف المؤلف فى تبيان تأثير الأيديولوجيا السلبية على الإستمولوجيا أو بعبارة أخرى توضيح البعد المعرفى للأفكار المسيئة؛ خصوصاً إذا ما كانت هذه الأيديولوجيا تستند إلى الدين أو المذهب الدينى. كما يحاول الباحث أن يقارن بين هذا المصطلح المجهم - «الأيديولوجيا» - وبين مصطلح «الدعوة» فى التراث العربى الإسلامى.

خامساً: عنوان هذه الدراسة هو «المحاذير الدينية وترجمة المؤلفات التاريخية». تتصدى الدراسة للإجابة على سؤال مهم هو: لماذا عزف المؤرخون المسلمون الأوائل عن ترجمة كتب التاريخ الهلينية، وبالمثل لماذا تقلص المؤرخون الأوائل عن ترجمة التواريخ الإسلامية ؟

ويحاول الكاتب إبراز دور المصادر اللاهوتية في هذا الصدد؛ باعتبارها تشكل حجر الزاوية في صياغة أيديولوجيتين متصارعتين، هما الأيديولوجية الإسلامية في العصور الوسطى، والأيديولوجية «الصليبية» التي لم يسلم منها عصر النهضة في أوروبا.

سادساً: أما الموضوع الأخير فيعالج «دور التنظيم السرى الإباضى فى التواصل بين إرياضية المشرق والمغرب». ويقدم فيه المؤلف درساً آخر فى المنهجية التاريخية من خلال التعرف لموضوع ذى طبيعة بحثية خاصة. تكمن مشكلته فى ندرة المعلومات التاريخية؛ الأمر الذى جعل الباحث يعول على منهجية البحث «المجهري». ومن حسن الحظ أن كتابة هذه الدراسة تزامنت مع ظهور بعض النصوص الجديدة عن المذهب الإباضى الخارجى؛ حاول الباحث من خلالها إجلاء الكثير من غوامض موضوع ذى طبيعة «سرية» وطرح تصورات يصنده مسترشداً بما استجد من مادة تاريخية؛ حول طيها الباحث فى مناقشة بعض الاجتهادات السابقة. وطرح رؤيته الجديدة.

خلاصة القول – إن جمع تلك الدراسات المتنوعة فى مجلد واحد لا

يخلو من مشروعية، وإن التعويل على «التاريخانية» في حلحلة الإشكاليات
التاريخية والتراثية لا يخلو من قوائد؛ برغم اعتراضات «كارل بوبر».
والله ولي التوفيق.

الكويت - يناير ١٩٩٣

دور الطبقة الوسطى
في التاريخ الإسلامي

تعد معالجة هذا الموضوع ضرباً من المفارقة ما لم يتزود الدارس بمنهجية المؤرخ في رصد الوقائع وتحقيقها، ورؤية الفكر بشمولية النظرة مع القدرة على الاستقراء والتفريع.

ولعل إلفاز هذا الموضوع كان ولا يزال يعزى إلى عدم وجود «المؤرخ المفكر» الذى يستطيع تقديم خريطة محلية لصيرورة التاريخ الإسلامى الوسيط، استناداً إلى قراءة أمينة لمحنيات تطور الأحداث والوقائع وترجمتها إلى منظومة من الأفكار الواضحة التى تفسر وتنظر مجريات الواقع العيانى التاريخى.

ولا أبالغ إذ أقول أن أحدًا من مؤرخى التاريخ الإسلامى لم يسهم حتى فى طرح هذه الإشكالية برغم سيل الدراسات والأبحاث فى حقل الإسلاميات. ولا أخالفى مبالغاً أيضاً حين أذهب إلى أن حفنة من المشتغلين بالفكر الإسلامى ممن تصدوا للموضوع قد خالفهم التوفيق نتيجة الإفراط فى التنظير التاملى الانطباعى على حساب الواقع العيانى التاريخى الذى لا يطمون عن مجرياته ووقائمه إلا النذر اليسير.

ولعل فى اشتغالى بحقل التاريخ الإسلامى لعقود ثلاثة من الزمن واهتمامى بقضايا التراث تحصيلاً وتالياً ما يبرر مشروعية التصدى لطرح تلك الإشكالية ومحاولة حلها.

وبدأ أرى أن هذه الإشكالية تمثل جانباً من إشكالية أعم وهي دراسة التاريخ الاقتصادي - الاجتماعى فى العالم الإسلامى الوسيط والتأسيس على نتائجها فى تفسير تراثه الحضارى عمومًا والثقافى على نحو خاص.

ولعل عزوف المؤرخين العرب المحدثين يرجع إلى أمرين أساسيين: أولهما: الخلط بين تاريخ الإسلام كعقيدة «سماوية» وبين تاريخ المسلمين كفعاليات «بشرية أرضية»: الأمر الذى ولّد عددًا من المحاذير والمصادر اللاهوتية حالت دون الوقوف على الكثير من حقائق هذا التاريخ. وهو أمر سبق أن نبهنا إليه فى مؤلفاتنا، بحيث ظلت مساحات عريضة من هذا التاريخ تتخل فى إطار ما أسميه «بالمسكوت عنه» وما يسميه محمد أركون^(١) «باللامفكر فيه». وفى الحالات النادرة التى جرى من خلالها تناول بعض هذا الجانب أو ذاك تلون «خطاب» المعالجة «بالمحاكاة» و «الذرائعية» والتبيرية.

وثانيهما: يكمن فى منهجية التناول؛ إذ ساد التحويل على الوصف والسرد، أو ولوج باب التفسير من خلال الإقليمية والاثنية والتبولوجية والبطولة الفردية. وإذا كانت طبيعة الموضوع تفرض طبيعة المنهج - كما يرى ميشيل فوكو - فإن موضوعاً كالذى نحن بصدده لا مندوحة عن خوضه إلا بالسلاح بالمنهج الاجتماعى الصراعى التاريخى الذى كان ولا يزال مقترباً فى أذهان معظم مؤرخينا «بالإلحاد الماركسى»!! وقد غاب عنهم أن هذا

(١) تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ص ١٢ وما بعدها، بيروت ١٩٨٦.

المنهج ثمرة جهود أجيال عديدة من المؤرخين بدءاً بشيكويديس ومروراً بمسكويه وابن خلدون والمقرئزي^(١). كما أن الحكم الفيصل في صحة أن خطأ هذا المنهج منوط بالمؤرخين وحدهم كما ذكر وولاش^(٢).

وإذا يحاول البعض تبرير الإحجام والتقصص بحجة ندرة المادة التاريخية، فالثابت أن القدماء خلفوا تراثاً معرفياً ثرياً يصدد التاريخ الاجتماعي يتمثل في الأدب الجغرافي وكتب الخراج والفقه والنوازل والطبقات وغيرها، مما يسقط هذا التبرير من أساسه.

بل لا نعدم من القدماء من طرق باب المنهجية المادية الصراعية التاريخية وربما الجدلية أيضاً. وأشار هنا إلى ابن قتيبة في «الإمامة والسياسة» حيث فطن إلى الجانب الصراعى، والبلاذرى في «أنساب الأشراف» حين وقف على البعد الطبقي، والمسعودى الذى قدم «التاريخ الشامل» في «مروج الذهب»، والتنظير الأولى في كتابه «التنبية والأشراف»، أما مسكويه في «تهارپ الأمم» فقد أبرز أهمية الاقتصاد كحافز على الصراع. وعن أبى حيان التوحيدي في كتابه «المقابسات» نجد إرهابات الرؤية الجدلية التى عمقها ابن خلدون فيما بعد، بل ربما نجد في نصوص لابن سعد^(٣) سبقاً في هذا الصدد. أما الجاهظ فحسبه إبراز قيمة العمل

(١) راجع: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ١٧، بيروت ١٩٨٨.

(٢) ميشل للفلسة التاريخ، ص ٢١٨، القاهرة ١٩٦٢.

(٣) في نص لابن سعد يقول: «قيل لإبراهيم التميمي إذا بلغ الرجل أربعين سنة على خلق لم يتغير منه حتى يموت. قال.. وكان يقال لصاحب الأربعين احتفظ بنفسك» الطبقات الكبرى، ج ٦، ص ٢٧٧، دار صادر بيروت نون تاريخ.

كقوة أساسية في عملية الإنتاج وعلى العنصرية القبلية والعنصرية في تفسير التاريخ فضلاً عن موسوعية المعرفة وتوحيدها. وعند ابن خلدون نجد جماع ذلك كله إلى حد الجزم - دون مبالغة - بأنه وقف على أكثر من ٨٠٪ من قوانين المادية الجدلية التاريخية^(١).

وإذا كانت غالبية المؤرخين الأوائل قد ضيّبت مفهوم الطبقة؛ فإن البعض قطن إلى المفهوم الصحيح حين ذهبوا إلى أن حيازة الثروة هي أساس تشكيل البناء الطبقي.

لقد رأى البعض في «الطبقة» مفهوماً زمانياً قوامه القرب أو البعد من عصر الرسول؛ فقالوا بطبقة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين... إلخ. بينما ذهب البعض الآخر إلى تقسيم المجتمع إلى «أهل السيف» وأهل القلم». ومنهم من جعل العنصر معيار التقسيم؛ فقالوا بطبقة العرب وطبقة الموالي، أو على أساس الدين كالسلمين وأهل الذمة... إلخ وكلها مفاهيم خاطئة بطبيعة الحال.

ومع ذلك لا نعدم نصوصاً للمؤرخين قدامى تؤكد الفهم الصحيح لمصطلح الطبقة. انظر إلى قول ابن الفقيه^(٢) «ينقسم المجتمع إلى أربع طبقات؛ ملوك قديمهم الاستحقاق ووزراء فضلهم الفطنة وعلية أنهنسهم اليسار وأوساط القهم بهم التادب. أما الناس فزيد وجفاء». وعند إخوان الصفا نجد التقسيم الثلاثي «الأغنياء ومتوسطي الحال والفقراء»^(٣).

(١) راجع: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ٩، وما بعدها.

(٢) مختصر كتاب البلدان، ص ١٣٢، لندن ١٢٠٢هـ.

(٣) محمود إسماعيل: موسيولوجيا الفكر الإسلامي ج ١، ص ٦٥، الدار البيضاء، ١٩٨٠.

وإذا كان معظم المؤرخين العرب المحدثين قد تحاشوا في دراستهم الرؤية الاجتماعية والمنهج الجدلي الصراعى التاريخى؛ فمن الإنصاف أن نشير ونشيد ببعضهم ممن عولوا على تلك الرؤية وذلك المنهج بصورة أو بأخرى. فعند الدكتور حسن محمود مثلاً نجد تفسيراً لقيام الدولة العباسية من خلال تعاظم دور الطبقة الوسطى - ممثلة في الدعاء - الذين قاموا بالاتباع والانتصار من العوام لتقويض الخلافة الأموية. وعند أحمد أمين وطه حسين نجد التفسير الاجتماعى لأحداث صدر الإسلام تلميحاً أو تصريحاً^(١). وخلال العقدين الأخيرين من هذا القرن ترسخ هذا المنهج وتلك الرؤية على أيدي جيل جديد من المؤرخين الشباب من أمثال هادي العلوي وإبراهيم القادري وأحمد الطاهري وعلي طيبي ومحمد حسن وحامد تضيفت وعبد الكريم بيصمين وزيمان عبد الكريم وغيرهم ممن تتلمذوا علينا أو على الدكتور الحبيب الجنحاني المؤرخ التونسي المعروف. كما نجد الرؤية ذاتها والمنهج نفسه في الكثير من الدراسات التراثية كاعمال طيب تيزيني وحسين مروة ومهدي عامل وغيرهم.

وغنى عن القول إن المستشرقين كانوا سباقين إلى دراسة التاريخ الاقتصادي - الاجتماعى الإسلامى من منظور طبقي صراعى. فإلى جانب المستشرقين الروس - من أمثال بلباييف - والبولنديين - كموتيلينسكى ولويسكى - نذكر باسماء مؤرخين غربيين من أمثال كرامر وبيكر وجواد تسيهر وكلود كاهن وجوتيان وايف لاكوست وغيرهم ممن أثروا بدراساتهم تاريخ الإسلام الاقتصادي والاجتماعى.

وفيما يتعلق بموضوعنا اختلف الدارسون في تقويم دور الطبقة

(١) انظر: العالم الإسلامى في العصر العباسى، ص ٣٧ وما بعدها، القاهرة ١٩٦٦.

الوسطى ما بين مبالغ في تقدير هذا الدور ورفض للاعتراف به أصلاً. وبين المؤرخين العرب المحدثين انفراد الصيب الجنحاني بطرح الإشكالية وأجل الإجابة عنها ريثما تُتجزئ دراسات معمقة حول أنماط الإنتاج في العالم الإسلامي الوسيط. وبين المفكرين العرب المحدثين بالغ طيب تيزيني حين زعم أن هذه الطبقة أُنجزت تحولاً رأسمالياً^(١).

وبالمثل نجد من المستشرقين من رفض الاعتراف بدور هذه الطبقة بل من نفى وجودها أصلاً^(٢) كما هو حال هنريش بيكر، ومنهم من قال بقيامها بدور محدود خصوصاً على الصعيد الحضاري^(٣)، ومنهم من أكد دورها السياسي والحضاري معاً^(٤).

ويرجع هذا الاختلاف في تقديرى إلى عدة أسباب هي:

أولاً: الاختلاف في رصد الأساس الاقتصادي عبر مدى زمانى طويل ورقعة جغرافية شاسعة. فمن قائل بسيادة النمط الإقطاعى، إلى مرجح النمط الخراجى، إلى مغلب النمط الرأسمالى أو «الرأسمالى»، وأخيراً وجد من قال بسيادة «نمط الإنتاج الآسيوى».

(١) عن التفصيلات راجع: مقدمة كتابنا «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» ج ١، ص ٥ وما بعدها.

(٢) انظر: جوتيان: التاريخ الإسلامى والنظم الإسلامى، ص ١١٥، ١١٦، الكويت ١٩٨٠.

(٣) انظر: Levy; R: Social structure of Islam, Cambridge, 1965, p. 46.

(٤) انظر: جوتيان: المرجع السابق، ص ١٤٢.

ثانياً: عدم استقرار البناء الطبقي وتغييره من عصر إلى آخر وتعويل الدارسين على إطلاق أحكام عامة دون مراعاة للتحويلات والانعطافات العلمية التاريخية.

ثالثاً: الزج «بالأيدولوجيا» في ميدان الإيستيمولوجيا؛ الأمر الذي حال دون الوقوف على الحقائق العيانية الموضوعية.

رابعاً: الفهم الضاغط للمفاهيم الخلدونية خصوصاً حول مقولة «العصبية» التي فسرت كمرادف للقبلية والشموعية والتمويل عليها في تفسير التاريخ الإسلامي.

خامساً: الأخطاء والأخطار الناجمة عن المنهج الانتقائي من حيث اصطلياد نصوص بعينها واعتساف مضامينها لخدمة تصورات مثالية مسبقة^(١).

ولقد حاولنا ما أمكن تحاشي تلك المزالق؛ وذلك بتقديم مسح أمين للواقع الاقتصادي المتغير في العالم الإسلامي برمته وطوال عصور تاريخه؛ أسفر عن ظهور إرهاصات بورجوازية خلال عصر صدر الإسلام، تعاظمت خلال الحقبة ما بين منتصف القرن الثاني إلى منتصف القرن الثالث الهجريين في صورة «صحوة» لا «ثورة» ما لبثت أن أجهضت خلال الحقبة ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الرابع الهجريين مفسحة المجال لإقطاعية استغلالية، ما فتئت بدورها أن ضبغت مهددة «لصحوة

(١) عن مزيد من التفصيلات، راجع: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٢٢، ١٢٣، الكويت ١٩٨٩.

بورجوازية، أخرى وأخيرة شملت الطبقة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين. وعندما توارت وذوت لتسود الإقطاعية وخاصة العسكرية سائر أقاليم العالم الإسلامي وحتى مشارف العصور الحديثة.

وتأسيساً على هذا المسح الدقيق أمكن رصد البناء الطبقي بما يواكب التغيرات على صعيد أنماط الإنتاج. كما أمكن الوقوف على حقيقة وضعية الطبقة الوسطى والإحاطة بشرائحها المتنوعة التي يمكن تحديدها على النحو التالي:

تكونت هذه الطبقة من عدة شرائح أهمها كبار التجار الذين شكلوا قوتها الفاعلة نتيجة هيمنة العالم الإسلامي على «تجارة العبور» العالمية بعد إحكام السيادة على البحار والمحيطات وإقرار نظم سياسية مستقرة حققت الأمن الداخلي وأنجزت التماشياً الاقتصادي شمل كافة قوى الإنتاج وخاصة التجارة. ويدهى أن يبرز دور المشتغلين بشؤون المال والصيرفة والمهينة ليشكلوا شريحة أخرى تخدم البورجوازية التجارية. أما رؤساء الحرف^(١) فقد شكلوا شريحة ثالثة أقل أهمية؛ لعدم إنجاز ثورة صناعية قادرة على الإنتاج البضائحي «Mass Production».

ويمكن إدراج «التكثقات» من الأطباء والمهندسين فضلاً عن العلماء والكتاب غير الرسميين كشريحة من شرائح الطبقة الوسطى؛ نظراً لكون الآخرين في الغالب الأهم من التجار والحرفيين. وبالمثل يمكن إدراج بعض جالات الجهاز الإداري الذين كانوا يمارسون التجارة خلسة وخفية.

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٤٨.

ويلاحظ أن شريحة كبار التجار تكوّنت من عناصر مسلمة فضلاً عن رعايا ذميين بالإضافة إلى تجار أجانب - خاصة من اليهود الرهانية - ممن سمح لهم بالاحتجار في الكماليات وبيع الترف عبر العالم الإسلامي.

أما التجار المحليون فكانوا يمثلوا «البورجوازية الصغيرة» التي انحدرت إلى طبقة العوام منذ منتصف القرن الخامس الهجري في ظل سيادة النظم الإقطاعية العسكرية.

وبرغم تعدد هذه الشرائح وتنافسها وعدم استقرارها على حال؛ فقد تخلق بينها نوع من «الوعي الطبقي» نتيجة الدور الهام الذي اضطلعت به «الأصناف» للحفاظ على مصالح الطبقة إزاء السلطة ^(١) فضلاً عن تنظيم الأمور الداخلية الحرف. بل وصل هذا الوعي أحياناً إلى حد تكوين «شركات مساهمة» تجارية ومالية وأخرى للنقل البحري لخدمة التجارة الدولية. كما أسست «مافبريقات» كبرى ضمت آلاف العمال في «معامل الدولة» غالباً ومصانع الأفراد في بعض الأحيان.

لكن فقدان السيطرة على البحار وتقاطر موجات الشعوب البدوية الرحوية الطرقدارية إلى «القلب» واستيلائها على السلطة وتكريسها الإقطاع العسكري؛ أفضى إلى إجهاض الصنوة البورجوازية.

لذلك حوت الطبقة الوسطى على استقلال رأس المال المتراكم في حيازة الأرض ^(٢) عن طريق الشراء أو الاستصلاح، فضلاً عن إقراض الخلفاء والسلطين، كذا الميل إلى حياة البعة والترف أو الإقبال على حياة الزهد والتسكك ^(٣). بل إن شريحة «أهل القلم» تطلعت لتولى الوظائف العامة

(١) انظر: نجاه باشا: التجارة في المغرب الإسلامي، ص ٥٢، تونس ١٩٦٧.

(٢) محمود إسماعيل: موسيولوجيا، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣) محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٢٨.

فى جهاز الدولة الإدارى والمالى^(١)، وحسبنا أن أهل الذمة لعبوا دوراً بارزاً فى هذا الصدد، إذ تولى بعضهم الوزارة فى بعض دول المشرق والمغرب سواء بسواء.

وقد أفضى ذلك كله إلى تدهور الطبقة الوسطى وخاصة العناصر غير المسلمة من «أهل الذمة» الذين تحولوا إلى طبقة العوام - وفقاً لوثائق الجنيزة - إذ نلاحظ احتكار صغار التجار المسلمين المتاجرة على الصعيد المحلى، بينما آلت التجارة الدولية إلى قوى أجنبية كالهند فى المشرق وتجار المدن الإيطالية فى عالم البحر المتوسط.

لنحاول الآن إلقاء الضوء على «عقلية» - *Lamentalité* - البورجوازية الإسلامية بهدف إبراز عوامل ضعفها ومحدودية دورها على الصعيد السياسى، وإن تماثل على الصعيد الفكرى خصوصاً والحضارى بوجه عام.

ولى هذا الصدد سنحاول تصحيح بعض الأخطاء فى أحكام جوتيان على ضوء النصوص الخلدونية، برغم تعويل جوتيان على وثائق الجنيزة.

وأهل هذا الاعتماد على تلك الوثائق كان سبباً فيما تردى إليه من أخطاء؛ إذ حاول تعميم تحليلاته عن «العقلية» اليهودية البورجوازية على سائر الفئات الأخرى الإسلامية والنصرانية. كما حاول - لأسباب عرقية ودينية - إضفاء طابع مثالى تبريرى على سلوك «اليهودى» البورجوازى الذى جسده وإيم شيكسبير فى شخص «شيلوك» تاجر البندقية.

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٣٩، ١٤٠.

يضاف إلى ذلك زعمه بوجود سمات مشتركة لأخلاقيات وشمائل
البورجوازية في عالم البحر المتوسط؛ حيث تصور دوراً مهماً لليهود في
صياغة قسماتها؛ دون تمييز بين البورجوازية في العالم الإسلامي وبينها
في أوروبا.

يصف جوتيان البورجوازية عمومًا بالتدين^(١) والعلم.

وإذا كنا نوافق على السمة الثانية على أساس ما أقره ابن خلدون
من ارتباط العلم بحياة الحضار لأنه «صناعة من الصنائع تكتسب»^(٢)، فلا
نقر زعمه عن سمة التدين؛ اللهم إلا في العصور المتأخرة حين انحدرت
بعض شرائح البورجوازية إلى طبقة العوام؛ فسلكوا حياة التسلية والتصرف
الذي شاع عمومًا بين الحرفيين.

كذلك يبرز جوتيان ما انطوت عليه شمائل الطبقة الوسطى من سمو
الأخلاق والتشبث بالفضائل، وهو أمر نقاه ابن خلدون في فصل يقرر «أن
خلق التجار نازلة عن خلق الرؤساء وبعيدة عن المروعة»، «لأنها تميل إلى
المكايسة والمحاكاة والتحايل وممارسة الفصومات واللجاج وهي عوارض
أخلاق التجار»^(٣). وتتمسح نفس السمات على شريحة رؤساء المهن
والحرف؛ إذ نجد في كتب الصنعة خاصة عند ابن عيون والشيرازي
مصادقاً لذلك.

(١) نفسه ص ١٥٢.

(٢) المقدمة، ص ٣٦٢، بيروت ١٩٦٧.

(٣) المقدمة، ص ٧١١.

أما ما ذكره جوتيان عن سمة العفة والاحتشام^(١)، فلم لا يتفق مع ما شاع عن انغماس أفراد هذه الطبقة - وخاصة كبار التجار - في الترف والبذخ، إن لم يكن الفسق والفجور. يشهد على ذلك أدب «ألف ليلة وليلة» والأمثال والحكم الشعبية التي تحمل حملة ضارية على البورجوازية من المسلمين والنصارى واليهود. وليس أبلغ من المثل المعروف القائل إن «المسلم فرجه والنصراني ماله واليهودي بطنه».

ويخيل إلى أن حياة الدعة والضمول - لا الكدح والمغامرة كما هو حال البورجوازية الأوروبية - مسقولة - ضمن أسباب أخرى ستعرض لها - هن هزال دور البورجوازية الإسلامية على الصعيد السياسي. وقد قطن ابن خلدون إلى مسقوليتها «الصغرى» عن تشوُّر الحرف والصناعات ومسقولياتها «الكبرى» عن «خراب العمران»، وذلك حين سمعت إلى الجاه بالارتقاء في أحضان الرؤساء والسلطين ونفع أمور الحرف «إلى الوكلاء والحشم»^(٢). لقد كانت هذه الطبقة - كما اعترف جوتيان أخيراً^(٣) - حريصة على مصالحها الضيقة والمباشرة دون ولاء للوطن.

ومع تسليمنا بلا علمية الحديث عما يسمى «بالشخصية البورجوازية» فلا أقل من الاعتراف بما أسفر عن «مرضها» نتيجة معطيات شتى جغرافية واقتصادية واجتماعية ودينية، من أثر في هزال دورها التاريخي على الأقل من الناحية السياسية.

(١) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٧١٢.

(٣) جوتيان: المرجع السابق، ص ١٥٩.

أما عن هذا الدور فقد سبق رصده في دراسات لنا بما يفنى عن التكرار، وحسبى في هذا المجال أن أشير إلى بعض الصلوط العامة.

على الصعيد الاقتصادي، لا ننكر أن «عظية» تلك الطبقة هي التي أفرزت مفهومها متطوراً للدين يعمق الاتجاه الحياتي الديني على عكس مفاهيم العوام التي تتسم بالاتكالية والخنوع أمل في خلاص «أخرى» من شظف العيش وقسوة الحياة. وليس أدل على ذلك من أن السيارة في العصر الأموي كانوا يمارسون مهنتهم في نكاكين ملحقة بالمساجد^(١). وقد لخص الشيباني هذا المفهوم في كتابه «الاكتساب في الرزق المستطاب» حيث يقول «إن كسب العيش واجب على كل مسلم كذلك كسب المعرفة. كانت تلك النزعة من وراء الازدهار الاقتصادي الذي حدث إبان عصرى «الصهرتين البورجوازيتين» وانعكست أثره على سائر قوى الإنتاج، بحيث يمكن القول بأن ذبوع الاتجاهات الفقهية المعولة على الاجتهاد تعد ثورة معرفية واكبت النهضة الاقتصادية التي خلقت علاقات إنتاج مرنة ووسائل إنتاج متقدمة بعد تسخير العلم لأغراض عملية حياتية. ولا أدل على ذلك من ترسيخ الملكية الخاصة وإصلاح نظم الجباية والاهتمام بأمر الرى والسقاية واستنباط محاصيل جديدة على مستوى حرفة الزراعة تشهد على ذلك كتب الفلاحة والريافة والحيوان التي صنف إبان عصرى الصنعة البورجوازية.

وبالمثل تطورت الصناعة نتيجة استقلال المناجم والمحاجر استقلالاً اقتصادياً وتبنى الدول «المتبرجة» الصناعات الثقيلة وظهور «الاصناف» لتنظيم العلاقة بين الحرفيين والنواة. كذا تنظيم أمور المهن وفق تقاليد وأعراف من شاتها الحفاظ على جودة الإنتاج وتحسين أحوال الحرفيين.

(١) البلاوى: فتوح البلدان، ص ٢٨٣، القاهرة ١٩٢٠.

أما التجارة فقد شهدت أوج ازدهارها بعد أن هيمن المسلمون على
تجارة «العبور» العالمية وما نجم عن ذلك من تراكم رأس المال وذيوع التبادل
النقدي والمؤسسات المالية والشركات الاستثمارية.. إلخ.

وبدعى أن تؤثر النهضة الاقتصادية على الأوضاع الاجتماعية
والعمرانية. ولسنا بحاجة إلى إثبات انتشار روح التسامح الديني والمذهبي
والتجانس الاجتماعي، بحيث وجدنا أهل الأمة يسهمون إلى جانب المسلمين
في النشاط الاقتصادي. وحسبنا أن نورد نصاً مهماً يُفنى عن ذكر
التفصيلات. يقول ابن حوقل (١): «أختقت الإحن والثارات بين السكان فقد
تراضعوا عند الحاجة وطرحوها رئاسة وسماحة».

ولم يخطئ آدم ميتز (٢) حين ذهب إلى أن «التجارة كان لها أبلغ
الأثر في توحيد العالم الإسلامي اقتصادياً». كما لم نبالغ حين جزمنا «بان
قاعدة «المصالح المشتركة» دعمت سياسة «توازن القوى» وجعلت «التعايش»
بين كيانات العالم الإسلامي سمة تجب الاختلافات الإثنية والخلافات
المذهبية والطموحات السياسية» (٣).

ناهيك عن تعاظم ظاهرة النمو المدني العمراني والديمقراطي بعد
تأسيس العديد من المدن والموانئ في سائر ربوع العالم الإسلامي. وحسبنا
أن بعض هذه المدن تأسست نتيجة جهود مشتركة لتجار مسلمين ينتمون
إلى دول مختلفة (٤). كل هذا يفسر لماذا اتسم عصرى «الصنوعة

(١) صورة الأرض، ص ٩٦، لميلن ١٩٣٦.

(٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى، ص ٢، ص ٢١٤، بيروت ١٩٦٧.

(٣) محمود إسماعيل: الإدارة من ١٩٣ - الكويت ١٩٨٩.

(٤) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا ج- ٢ ص ٨٥.

البورجوازية» بندرة الثورات الاجتماعية داخلياً وضائلاً الصراعات السياسية بين دول العالم الإسلامي إذا ما قيس الحال بالعصور السابقة واللاحقة.

وفي المجال الثقافي؛ برز الدور المتعاظم للطبقة الوسطى. وحسبنا الإشارة إلى أن تأسيس العلوم الإسلامية تم خلال الصحوة البورجوازية الأولى (العصر العباسي الأول) وأن بلغها أوج ازدهارها تم خلال عصر الصحوة الثانية (في ظل البويهيين والفاطميين الأوائل وخلقاء بني أمية بالاندلس).

ومن مظاهر النهضة في العلوم والفنون والآداب ظاهرة تصنيف العلوم وتاصيل مناهجها وتدوينها، وديوع ظاهرة «الرحلة في طلب العلم»، وانتشار المكتبات العامة والخاصة، فضلاً عن تعاظم حركة الترجمة وسيادة الليبرالية في الفكر والتسامح بين أهل الملل والنحل^(١)... إلخ.

ونظرة إلى مشاهير أدباء وعلماء الإسلام الذين ينتمون إلى شريحتي التجار وأهل الحرف تغني عن البيان. يستوى في ذلك المبرزون في العلوم العقلية والنقلية. وإذا كنا قد أثبتنا تلك الملاحظة في دراسات سابقة على صعيد العلوم العقلية^(٢)، وهو ما أكدّه أيضاً كلود كاهن^(٣)، فقد أثبت جويتان^(٤) نفس الحقيقة على صعيد العلوم النقلية. فسيعد بن المسيب - مثلاً

(١) عن مزيد من التفصيلات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج ١، الفصل المنون «تنامي لد الليبرالية» ص ١٤٤ وما بعدها.

(٢) نفسه ص ١٥٤، ١٥٥.

(٣) تاريخ العرب والشرق الإسلامية، ص ١٠٧، بيروت ١٩٧٧.

(٤) دراسات في التاريخ الإسلامي، ص ١٤١.

- كان تاجراً وفقيهاً، وأبو هريرة امتحن تجارة الغنم، ومعظم رجالات المعتزلة وفقهاء الإباضية كانوا تجاراً وحرثيين، وجماعة إخوان الصفا مثلاً العلم البيروجوازي في أروع صورة^(١)، وفي ذلك مصداق لصحة ما ذهب إليه ابن خلدون عن ارتباط العلم بسكان المواضر.

أما عن الدور السياسي للطبقة الوسطى؛ فكان محدوداً وهشاً. وهذا راجع إلى عدم إنجاز تحول رأسمالي تام يتيح للبيروجوازية تسلم السلطة وتوجيه مقادير السياسة.

واستقراء عصور التاريخ الإسلامي يكشف عن هزال الدور السياسي للبيروجوازية في صدر الإسلام، حيث هيمن العرب على أمور السياسة والحكم والجيش. وما شاع عن احتقار العرب أهل المهن وأرباب الحرف لم يكن من فراغ، ومع ذلك يمكن الكشف عن دور خافت للطبقة الوسطى في حركات المعارضة الخارجية والشيوعية. لكن الدور الأعظم لهذه الطبقة يتمثل في موازنة السلطة. ولدينا من القرائن على اشتراك أفرادها في جيوش الخلافة ضد المعارضة في معظم الأحيان ذكر المبرد^(٢) - على سبيل المثال - أن تجار أصفهان ناصروا الخلافة الأموية في قمع ثورة المختار الثقفي. وبالمثل لم يتقاسم التجار عن إقراض الأموال للولاة والقواد، فعلى سبيل المثال أقرضوا المهلب بن أبي صفرة المال اللازم خلال حروبه الطويلة ضد الخوارج الأزارقة^(٣).

(١) انظر: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة، ص ٢٥١ وما بعدها.

(٢) الكامل، ج ٨، ص ٢٠، القاهرة ١٩٢٧.

(٣) نفسه ص ٧٦.

صفوة القول ارتبطت مصالح البورجوازية إبان تلك الحقبة بالدولة. وهو ما فطن إليه ابن خلدون ^(١) حين قال : «إذا توفر المال لدى التاجر فحصلت له ثروة تعينه على الاتصال بأهل الدولة، فعل ذلك من أجل الظهور والشهرة».

لكن اصطدام هذه المصالح مع السلطة في أواخر العصر الأموي دفع الطبقة الوسطى للإسهام في الدعوة العباسية. وهو أمر فطن إليه الدكتور حسن محمود كما ذكرنا من قبل. وليس أدل على ذلك من كون أبي سلمة الخلال أشهر رجالات الدعوة العباسية تاجر خلال ^(٢). كما كان الفضل بن سهل وزير المأمون ^(٣) تاجراً. أما الوزير محمد بن عبد الملك الزيات فكان في بداية أمره يُؤمن البلاط العباسي بالمؤونة ^(٤).

وحين اصطدمت مصالح البورجوازية بالخلافة العباسية، حولت على تأييد المعارضة العلوية على نحو خاص، يتجلى ذلك في موقف المعتزلة الذين أزدوا الزيدية في المشرق والمغرب على السواء. وقد تعاضم هذا الدور إبان عصر تسلط الأتراك، حيث قادت البورجوازية معظم حركة المعارضة ونجحت في تأسيس دول ذات طابع بورجوازي فتح كنولة القرامطة في البحرين والدولة الصفيرية في سجستان ودولة مجانة بالأندلس ^(٥).

(١) المقدمة، ص ٧١٢.

(٢) البلائري: فتوح، ص ٢٨٦.

(٣) الجيهنباري: الوزراء والكتاب، ص ٢٢٩، القاهرة ١٩٣٨.

(٤) ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٨٤، القاهرة ١٩٣٨.

(٥) راجع التفتيشات في كتابنا: سوسيولوجيا، ج ٢، ص ١٧٣ وما بعدها.

ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى أن قيام دول البويهيين والفاطميين والخلافة الأموية بالاندلس كان تعبيراً عن تعاظم دور الطبقة الوسطى. وحسبنا أن قيام تلك الدولة تزامناً مع الصحوة البورجوازية الأخيرة خلال القرن الرابع الهجري.

إلا أن هذا الدور قد تلاشى تماماً منذ منتصف القرن الخامس الهجري بعد تكريس النظم البدوية الإقطاعية العسكرية. وهذا يفسر لماذا انحدرت معظم شرائح البورجوازية إلى طبقة العوام، كما احترفت بعضها القرصنة البحرية^(١) واتحاز البعض الآخر لمؤازرة النظم السائدة التي أفادت من خبراتهم في الأمور المالية والإدارية.

هكذا لم تنتج الطبقة الوسطى في العالم الإسلامي الوسيط في الوصول إلى السلطة نتيجة إجهاض دورها التاريخي بعد سيطرة الإقطاعية العسكرية.

على أن تلك الحقيقة تحتاج إلى وقفة متأنية لتلميل هذا الدور السياسي الهزيل. إذ يتبادر إلى الذهن سؤال مهم هو: لماذا لم تنتج البورجوازية الإسلامية في إنجاز تحول رأسمالي؟ على هذا السؤال أجابت ثلة من الدارسين نوجز أراهم على النحو التالي:

يرى كلود كاهن^(٢) أن نشاط البورجوازية التجارية كان عابراً، إذ

(١) من القرصنة في المحيط الهندي والخليج، راجع: هايد: تاريخ التجارة ص ١٧٦، ١٧٧. وعن القرصنة في البحر المتوسط، راجع: أرشيبالد لويس: القوى البحرية والتجارية، ص ٢٩.

(٢) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٢٨، ١٢٩.

ارتبط بسيطرة المسلمين على البحار وهي سيطرة كانت عابرة أيضاً ما لبثت أن تهاوت في أواخر القرن الخامس الهجري. لذلك ظلت الزراعة تشكل قوة الإنتاج الثابتة والقارة وليس الصناعة أو التجارة.

أما مورييس لومبار^(١)، فقد علل الأمر بافتقار العالم الإسلامي إلى المواد الأولية اللازمة لتخليق وسائل إنتاج قادرة على أن تنتج للسوق؛ الأمر الذي أفضى إلى تكريس القطاعية ذات الإنتاج الاكتفاي المحدود. لذلك لم تتطرق طبقة بورجوازية تجارية خالصة تكون واسطة بين المنتجين والأسواق.

ويعزى إيف لاكروست^(٢) هزال البورجوازية إلى تدخل الدولة في قوى الإنتاج من طريق الاحتكار والمبالغة في فرق المكوس والجبايات؛ الأمر الذي خلق بورجوازية كسيفة كانت لقمة سائغة «للبدو الناقمين المبعدين».

أما جويتان^(٣)، فيرد السبب إلى الدين الإسلامي الذي - كما يزعم - عوق النشاط التجاري حين حرم الربا، فضلاً عن إلزامه الرعية بطاعة أولى الأمر. ولأن البورجوازية الإسلامية متدينة ومخلصة لهذه التعاليم ولم تتطلع أصلاً للقضاء على الدولة، وننوه بخطأ هذا الزعم الذي سبق وفنده مكسيم رودنسون^(٤).

أما المؤرخون العرب؛ فقد انفرد الحبيب الجنحاني^(٥) بمجرد طرح الإشكالية وأجل الإجابة عنها ريثما يتم رصد دقيق لأنماط الإنتاج السائدة

(١) الإسلام في عظمته الأولى، ص ٢٠٣، ٢٠٥، بيروت ١٩٧٧.

(٢) العلامة ابن خلدون ص ٢٢، ٢٣.

(٣) دراسات في التاريخ الإسلامي، ص ١٥٩.

(٤) الإسلام والرأسمالية، ص ١٠٢، بيروت ١٩٦٨.

(٥) تاريخ المغرب، ص ٢٤٢ تونس ١٩٧٧.

في العالم الإسلامي. كما انفرد مفكر عربي هو مهدي عامل^(١) بالإجابة على السؤال في مؤلف عول فيه على التمثل النظري الانطباعي بكون مسح أولى للواقع التاريخي.

وإذ قدر لنا القيام بهذا المسح - في دراسات مطولة - تحقق لنا مشروعية الإجابة على المسألة. وأنه بالاختصار على مجرد ذكر القطوط الأولية التي فصلناها في دراسة سابقة^(٢).

سبقت الإشارة إلى الدور الإيجابي للطبقة الوسطى على الصعيد الاقتصادي، والآن لا مناص من عرض الجانب السلبي الذي يفسر ويعمل أسباب أزمتها من خلال دراسة قوى ووسائل وعلاقات الإنتاج ونقطة برجاهة سائر التفسيرات السابقة - باستثناء رأي جويتان - التي تمس كل منها بعض جوانب الأزمة دون أن تحيط بالجوانب الأخرى. وحسبنا أن هذه التفسيرات جميعاً جاءت متناثرة في مؤلفات أصحابها، فلم يكرس أيٌّ منهم مبحثاً مستقلاً لاستكناه حقيقة الإشكالية.

تتضح علل الأزمة في طبيعة قوى ووسائل الإنتاج فيما نرى. فعلى صعيد الزراعة، نلاحظ أن الظروف الجغرافية المتمثلة في وقوع العالم الإسلامي بين خطوط عرض متقاربة أدت إلى تماثل السلع الزراعية المنتجة، الأمر الذي أفضى إلى محدودية التبادل التجاري. هذا بالإضافة إلى جعل

(١) انظر: كتابه: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البروجوازيات العربية، بيروت ١٩٧٤.

(٢) راجع: للمؤلف: موسيولوجيا ج.٢، الفصل المعنون «نهاية الصحو البرجوازية» ص ٢٢٥ وما بعدها.

الأرض دعامة الإنتاج الثابت والقار. فقد امتدت السهول الفيضية المعتمدة على الري الصناعي أو السهول الساحلية المحاصرة بالجبال والمعتمدة على المطر من شرقى العالم الإسلامى إلى غربيه. كما أن تلك المناطق الزراعية محاطة بنطاقات رعوية استهسية أو صحراوية شاسعة بحيث شكل الرعى مع الزراعة دعامة الإنتاج. وكلها ظروف تساعد على تكريس نمط الإنتاج الإقطاعى وتمييع النمط البورجوازى. فقد تخلقت طبقة «كولايكية» مريضة محدودة الفاعلية على الصعيد السياسى. وهذا يفسر تعايش الأنماط الهامشية مع النمط الأسمى الثابت، بحيث أصبح الصراع الاجتماعى مائلاً لم يسر فى أحسن حالاته إلا من إضعاف سائر القوى فى القلب والتمهيد للقوى البدوية الرعوية الطردافية كى تقفز إليه وتستولى على السلطة قسراً لتكريس الإقطاعية العكسية.

وهنا تصدق مقولة «نوب»^(١) بأن «الإنتاج الزراعى قد يسهل فى مراحل مبكرة ثورة المنتجين؛ لكنه يلعب فى مرحلة تالية دوراً معوقاً لنمو العلاقات البورجوازية».

وفى مجال الصناعة؛ نلاحظ افتقار العالم الإسلامى إلى مقومات أولية لإنتاج الآلة والطاقة اللازمة لتأسيس مصانع كبرى تنتج سلماً للسوق، الأمر الذى يفسر الانحسار على الحرف البدوية كدعامة للإنتاج الصناعى الموجه للاكتفاء الذاتى. هذا فضلاً عن اختصاص الدولة بالإنتاج الصناعى

(١) راجع: مجموعة من الأداسين: الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، ص ٢١٢ بيروت ١٩٧٩.

الثقل فضلاً عن احتكار بعض الصناعات التحويلية بهدف التجارة. فإذا أضيف إلى ذلك انتقالها أهل الحرف بالضرائب والمكوس، أدركنا لماذا لم تتخلق بورجوازية صناعية قادرة على إتهان ثورة صناعية كما حدث في أوروبا.

وفيما يتعلق بالتجارة؛ نلاحظ بالمثل هيمنة الدولة على قطاع عريض من التجارة الدولية، فضلاً عن اشتغال الجهاز البيروقراطي بالتجارة المحلية وما يترتب على ذلك من وضع العراقيل أمام البورجوازية التجارية. يضاف إلى ذلك أن ازدهار التجارة الدولية كان مرتبطاً بقدرة على إقرار الأمن في الداخل والسيادة على البحار في الخارج، الأمر الذي أفضى إلى ارتباط مصالح التجار بالدولة. وهو أمر فطن إليه ابن خلدون حين قال بأن الدولة «هي السوق الأعظم للتجارة». وهذا يفسر لماذا انتقلت التجارة الدولية إلى أيدي قوى خارجية بعد تكريس الإقطاعية العسكرية التي هجرت عن إقرار الأمن في الداخل والحفاظ على السيادة البحرية. كما أن اشتغال أهل الذمة بالتجارة - وهم أمجز من الاضطلاح بمشروع سياسي - كان من أسباب هزال البورجوازية التجارية وجزءاً بوجه عام من مناطق الإقطاعية. وحسبنا أنه حتى في مصرى «الصحة البورجوازية» لم تستأصل شاقة الإقطاعية تماماً. وفي ذلك مصداق على صحة القاعدة الهامة القائلة بأن البورجوازية التجارية لا تستطيع - في أحسن الأحوال - إلا أن «تخلخل» أبنية الإقطاعية دون القضاء عليها.

هكذا تضافرت عوامل جغرافية واستراتيجية - وربما بعض المحاذير

الدينية - على قل يد البورجوازية في العالم الإسلامي الوسيط الأمر الذي
وسم نشاطها «بالطزونية» و«الطفولة» ودمغ تكوينها «بالحجينية» وحدد
حركتها «بالكساح» وجعلها في النهاية لقمة سائفة لبقاة البدو من «الناقلين
المبعدين» الذين أجهزوا عليها حول منتصف القرن الخامس الهجري لتسود
الإقطاعية العسكرية^(١) حتى مشارف العصر الحديث ا

(١) من مزيد من المعلومات، راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج ٢، ص ٢٢٥ وما
بعدها.

التاريخ في المشروعات
الترائية المعاصرة

شهد العقدان الأخيران من هذا القرن تعاظم ظاهرة الانتماء بالتراث العربى الإسلامى، فى محاولة تأصيل الهوية القومية على أثر انتكاسة المشروع النهضوى الناصرى. وقد تمخض عن هذا الانتماء إنجاز مشروعات تراثية كبرى تمكس منطلقات ومناهج ورؤى وغايات أصحابها بصدد تحليل تلك الانتكاسة ومحاولة تجاوزها.

وهذا يعنى أن هذه الظاهرة - التى تعد للوهلة الأولى ظاهرة معرفية قحة - ذات دلالات أكبر ومغزى أعمق من مجرد نبش الماضى ومحاكمة السلف. لقد عبرت - بامتياز - عن انعطافة فى سيورة حركة التطور فى المجتمعات العربية والإسلامية، تذكرونا بحركة الإحياء والنهضة التى شهدتها أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

وبغض النظر عن تباين الرؤى وتناقض التحليلات والنتائج فى حصاد هذا الإنجاز، فالذى لاشك فيه هو إيجابية هذه الظاهرة فى جانبها المعرفى على الأقل. ولسنا بصدد تقديم تقييم عام لجهود «الأنثىجنىسيا» العربية فى هذا الصدد، خصوصاً وأن بعضاً من تلك المشروعات لم تتم بعد، بقدر ما نحاول من مشاركة فى الحوار الخصب الذى دار وما يزال حول ما أنجز منها بالفعل.

إن ما أنجز بالفعل ينم عن وجود عدة اتجاهات تتضمن فى داخلها

عدة تيارات تكوّن جميعاً في دائرة ما اصطلح على تسميته «بالأصالة والمعاصرة». وقد سبق لنا تقديم خريطة واضحة عن هذه الاتجاهات والتيارات، بما يغني عن اللجاج^(١). وحسبنا أن نخترلها في إطار ثنائية معروفة أيضاً هي:

١ - مشروعات تراثية ذات طابع مثالي مقلد ومحاك للسلف أو للغير، مهما تشدق أصحابها بدعوى الأصالة^(٢) أو الحداثة^(٣) أو هما معاً^(٤).

٢ - مشروعات تراثية تتحوّن نحواً مادياً جدلياً وتاريخياً^(٥).

وما يعنيها في هذه الدراسة - حسب ما يفصح عنه عنوانها - هو إلقاء ضوء على إشكالية توظيف التاريخ في هذه المشروعات وتبيان مدى النجاح أو الفشل في الاسترشاد به عند صياغة المنظومات الفكرية.

من الطبيعي أن يحتل التاريخ حيزاً مهماً في إنجازات المثاليين والماديين على السواء. ذلك أن طبيعة الموضوع تفرض - بشكل أو بآخر - ضرورة العودة إلى التاريخ، لكننا لا نعول كثيراً على استقصاء توظيفه عند أصحاب الاتجاه الأول، لا لشيء إلا لتضيقه تماماً بل وانتهاكه غالباً في

(١) راجع: محمود إسماعيل: أبلجة التراث، مبحث في كتاب «الإسلام السياسي»، بيروت ١٩٨٩.

(٢) لم تتناول جهود أصحاب هذا الاتجاه بعد في مشروعات تراثية متكاملة بقدر ما تتخذ أدبياته صورة دراسات وأبحاث ومقالات متناثرة.

(٣) راجع: مشروع محمد حبيب الجابري «تكوين العقل العربي» ومشروع أدونيس «الثابت والمتحول».

(٤) راجع: مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد».

(٥) راجع مشروع: محمود إسماعيل «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي».

دراسات الاتجاه المثالي خاصة عند التيار الأصولي، الأمر الذي يجعلنا نجزم - دون تجنّ - بافتقار أصحاب هذا التيار إلى «التاريخية»، برغم رؤيتهم الماضوية السلفية، وحسبنا أن التاريخ في منظورهم لا يعدو مجرد التشديق بالآقوال وأفعال ماثورة تنسب إلى السلف «الصالح» يجرى اصطياها وتجريدها من سياقها لتنتثر في مصنفاتهم - بصورة لا تخلو من «التقديس» - بهدف التدليل الذرائعي التبريري ليس إلا.

أما التيار المثالي الذي يلقب «الغير» والمجهور بالمناهج الغربية المعاصرة كالبنوية والظاهرانية والسيميولوجية وما شاكلها، فقد حكم على نفسه «باللاتاريخية» أصلاً، ذلك أن هذه المناهج لا تقيم وزناً للتاريخ البتة في تحليلاتها، إذ تحصر نفسها في إطار «النصوص» بمعزل عن أية خلفية معرفية كما هو حال البنيويين، أو تعمن في «الذاتية» باعتبارها مصدراً للمعرفة كما هو حال الظاهراتانيين^(١).

لذلك سنهتم فقط بمشروعات أصحاب الاتجاه المادى الذين يعولون على المنهج المادى التاريخى والذين عملوا على تطبيقه بالفعل في مشروعاتهم التراثية؛ وإن ترواحت محاولاتهم بين النجاح أحياناً والفشل في أحيان أخرى؛ وفنوه بأن المقام لا يتسع لرصد دقيق وشامل لموضوع من الأهمية والخطورة بمكان. لذلك ساكتفى بالدخول طرفاً في حوار جرى بين ثلة من أصحاب هذا الاتجاه. بل ساعد إلى تضيق دائرة الحوار حين أقصره على نقد باحث ماركسي في حقل التراث العربى الإسلامى - هو الدكتور توفيق سلوم^(٢) - وجه انتقادات «لتاريخية» ثلاثة من فحول الماركسيين الذين

(١) راجع نقلاً لهذه المناهج في مقدمة كتابنا «سوسيولوجيا الفكر الإسلامى» ج١، ص ١٣ وما بعدها، الدار البيضاء ١٩٨٠.

(٢) انظر كتابه: نحو رؤية ماركسية للتراث العربى، بيروت ١٩٨٨.

أنجزوا مشروعات تراثية كبرى، وهم الدكتور إميل توما^(١) والدكتور حسين مروة^(٢) والدكتور طيب تيزيني^(٣).

بدأ أحمد للدكتور توفيق سلوم تعويله على «النقد الذاتي» والمكاشفة - الجاسنوست إن جاز التعبير - حين اجترأ فاقدم على انتقاد ثلاثة من أساتذته، دونما وجل أو استعلاء. أحمد له أيضاً فهمه المستنير للفكر الماركسي عمومًا والمادية التاريخية على نحو خاص، والإفادة من هذا الفهم الواعي في توضيح مواقف الماركسية من التراث وحلحلة إشكالية كانت تشكل نقطة ضعف في مواقف التراشييين الماديين إزاء خصوصهم من المثاليين. لقد أثبت خطأ الزعم «بالرؤية العدمية» للتراث استناداً إلى الأدبيات الماركسية الكلاسيكية. كذا مواقف لينين إزاء الاتجاهات «الطفولية اليسارية» التي حاولت المصادرة على «الماضي» بقضه وقضيضه^(٤).

بيد أن ما نأخذه ونأخذه عليه هو ذات الانتقاد الذي وجهه لأساتذته، ألا وهو انتهاك «التاريخية» حين اعتسفت تطويعها - إلى حد لي العنق - من أجل إثبات صحة مقولاته. إذ ثبت أن معلوماته التاريخية أكثر ضلالة وضحالة مما هي عند من انتقدهم. صحيح أنه كشف عن بعض أخطائهم التاريخية المتناثرة في أعمالهم، كما وقف على الكثير من التناقضات في

(١) انظر كتابه: الحركات الاجتماعية في الإسلام، بيروت ١٩٨٠.

(٢) انظر كتابه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج١، بيروت ١٩٧٨، ج٢، بيروت ١٩٧٩.

(٣) انظر كتابه: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق ١٩٧٤.

(٤) راجع : توفيق سلوم : للرجع السابق ص ١٨ ومابعدها.

أحكامهم يصدد التاريخ، لكنه أخفق في طرح بدائل صحيحة أحياناً، كما أحجم عن عرض هذه البدائل في معظم الأحيان.

وفي أحيان أخرى حاول - جزئياً - انتقاد بعض الأطروحات التاريخية الصحيحة أصلاً؛ بما ينم عن فقر منقح بالمعالم الأساسية للتاريخ الإسلامي.

ولعل في خطورة إشكالية «التاريخانية» ما يحفزنا إلى محاولة استكناه ظلمها وأسبابها. وبدما نرى أن عوامل كثيرة تضافرت على «تضبيب» التاريخ الإسلامي؛ بعضها راجع إلى جهل الأدبيات الماركسية الكلاسيكية بحقائق هذا التاريخ العيانية. فمعلوم أن ماركس وإنجلز تأثرا إلى حد كبير بمعلومات «هردر» وغيره من المؤرخين الألمان - وهي معلومات جد مهوَّشة - عن العالم الإسلامي الوسيط. وهو أمر يشهد عليه أراؤهما يصدد منظومة «نمط الإنتاج الآسيوي» التي تظهر فقراً شديداً في المعلومات عن هذا العالم في العصور الوسطى.

كما أن الاستشراق الماركسي تأخر كثيراً عن نظيره الرأسمالي؛ الأمر الذي جعل كتابات بعض المستشرقين الروس - مثل بلباتيف على سبيل المثال - أشبه ما تكون بالكتب المدرسية الموجهة لطلاب المرحلة الثانوية! هذا فضلاً عن سمة العداوة - إن لم تكن المصاهرة - على الكتابات الاستشراقية الغربية التي انطوى معظمها على معلومات صحيحة، نظراً للعداء الأيديولوجي بين الطرفين.

لذا ما رجعنا إلى المظان الأولى للتاريخ الإسلامي؛ نجد أن الكثير

منها قد فقد، والكثير أيضاً مازال حبيس دور الحفظ سواء لدى الدول أو الأفراد. أما المتاح من هذه الخزان؛ فلم يخضع بعد للدراسة النقدية التي تتوخى المصداقية. يضاف إلى ذلك ما لعبته الصراعات الأيديولوجية إبان العصور الوسطى من دور في تزيف الوقائع والأحداث والأخبار؛ إلى حد إحراق كتب الخصوم وغش الطرف عن تاريخ قوى المعارضة. وتلك مشكلة سبق أن لقضناها في مقولة بالغة الدلالة، وهي ظاهرة «المسكوت عنه» في التاريخ الإسلامي. كما سبق للعالم الجزائري المعاصر محمد أركون أن عرض لبعض جوانبها في مقولته عن «اللامفكر فيه» في التراث الإسلامي الوسيط^(١).

أما عن الدراسات التاريخية العربية في حقل الإسلاميات فبرغم تراكمها الكمي لاتزال في طور «المراهقة» من حيث القيمة والكيف.

وثمة صعوبات أخرى تتمثل في طبيعة النتائج الاستثنائية العربية الذي يعول على المناهج التجزئية - لأسباب أيديولوجية - بهدف الميلولة دون التنظير الشمولي، أو ولوج باب التنظير من خلال رؤى البطولة الفردية والثنائية الشعبية والعصبية القبلية والإقليمية الضيقة.

أخيراً؛ نشير إلى صعوبة كبرى تعتور سبيل الدراسة العلمية الموضوعية للتاريخ الإسلامي الوسيط، وهي امتداد هذا التاريخ على مدار زماني طويل - أكثر من عشرة قرون - عبر إطار مكاني شاسع، إذ حوت «دار الإسلام» نطاقات جغرافية هائلة امتدت من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً. وهي صعوبة تحول دون الوقوف على خريطة واضحة تحدد معالمه الأساسية، خصوصاً في جوانبه الاقتصادية - الاجتماعية.

(١) راجع كتابه: تاريخية الفكر العربي، الترجمة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

إن تلك الصعوبات وغيرها قمينة بحفزنا إلى التماس الأعداء بالنسبة
للأساتذة الثلاثة الكبار الذين تصنّوا لحطّة إشكالية تدخل في إطار اهتمام
المؤرخين أصلاً. كما تدفعنا بالمثل إلى الرفق في انتقاد منتقدهم الدكتور
توفيق سلوم. فحسب الجميع أنهم حاولوا تطبيق المادية التاريخية في دراسة
التراث العربي الإسلامي واضطّاعهم بمهمة شاقة هي دراسة تراث معقد
عبر عصور تاريخية طويلة ورقعة جغرافية شاسعة ومن خلال مادة تاريخية
شبه مضلّة. وهذا يفسر لماذا أشلق دارس للتاريخ مثل «دولش»^(١) حين
ذهب إلى أن الحكم على صدق المادية التاريخية أمر منوط بالمؤرخين
وحدّهم.

ومن المفيد أن ننوه بخطأ انزلق إليه الدكتور توفيق سلوم ربما كان
من وراء شططه في انتقاد «تاريخية» سابقه، ألا وهو الزعم بوجود مستويين
لدراسة التاريخ. أحدهما معرفي - نوافق عليه - يكمن في إجلاء حقائق
التاريخ الموضوعية. والآخر عملي تنويري تلعب فيه المعرفة التاريخية «دوراً
تعبوياً في استنهاض الجماهير لخلق نير الرأسمالية وبناء الاشتراكية»^(٢).
ويضيف أن تلك المنهجية «لا تنطوي على أدنى تناقض أو كثر إلا من الزاوية
الأخلاقية المجردة البعيدة كل البعد عن الرقبة المادية التاريخية»^(٣).

وما نراه أن ذلك النهج لا يخضع المعرفة ولا الأبحاث العملية البتة.
لأنه يعني ببساطة «أدلجة العلم» وهو أمر يفضي إلى اللاموضوعية. كما

(١) مدخل للفلسفة التاريخ، ص ٢٢٠، القاهرة ١٩٦٢.

(٢) توفيق سلوم : المرجع السابق ص ١٩١.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

يعنى «تزييف الوعي» بما لا يقيد استماتات حركة التقدم. فالحقيقة الموضوعية فى حد ذاتها قمينة بإثراء العلم وإزكاء الوعي فى آن. ولطالما انتهكت «التاريخية» من جراء انتقاء موضوعات تاريخية بعينها والنفع فيها - بعد عزلها عن سياقها - لتخدم أيديولوجية بعينها. أسوق فى ذلك بعض الأمثلة، منها ما درج عليه بعض الماركسيين العرب من تصيد نماذج أبى زر الغفارى وثورة الزنج وحياة عمر بن عبد العزيز وحركة القرامطة وإبرازها بصورة لا تاريخية فى محاولة معسفة للتأصيل لاشتراكية إسلامية^{١١}. ومنها المبالغات المشتطة فى توليد منظومات المعتزلة والفارابى وابن رشد بهدف التأصيل لمادية إسلامية. وفى ذات الوقت يقضون الطرف عن الذكر النقيض عند الأشاعرة والفارابى وابن حزم على سبيل المثال. ومنها أخيراً - وليس آخر - التناقض بين هؤلاء المفكرين الماركسيين العرب - بله عند المفكر الواحد - فى تقويم بعض الظواهر الفكرية - كالتصوف مثلاً - إذ يحكمون عليها مرة باعتبارها فكراً مادياً هرطقياً وأخرى باعتبارها تهويمات مثالية خيبية^{١٢}

إن المادية التاريخية حصداً استقراء شامل لحركة التاريخ فى مدها وجزرها. ومنهجها يستند إلى ضرورة معرفة الإيجابى من خلال معرفة نقيضه السلبى. ولا يتضح ذلك دون الرصد الشامل للوقائع والأحداث والظواهر التى هى نفسها خليفة بالتمييز بين ما هو مادى وما هو مثالى.

فى ضوء هذه الرؤية نناقش مقولة الدكتور توفيق سلوم عن غياب 'الرؤية التشكيلية'^(١) فى مشروعات توما ومررة وتيزنى التراثية. ويقصد

(١) نفسه ص ١٧٥.

بهذه الرؤية بداهة حصاد الرصد التاريخي لأنماط الإنتاج وعلاقاتها وما يتأسس عليها من بُنى اجتماعية طبقية. قبل انتقاد الدكتور توفيق سليم أساتذته في هذا الصدد اقترح عدداً من القواعد المنهجية تشكل قوام رؤيته «التشكيلية» الخاصة للمجتمع الإسلامي الوسيط. من هذه القواعد - في نظره - التسليم بتطبيق المراحل الخمس التي مرت بها المجتمعات البشرية من «مشاعة وعبودية وإقطاعية ورأسمالية وشيوعية» - وفق تصور المادية التاريخية - على المجتمع الإسلامي.

في ضوء هذه المراحل يرى أنه يجب تحديد المرحلة المراد دراسة فكرها في إطارها؛ فالأذهاب الاجتماعية والسياسية تكون تقدمية بمقدار ما تتوافق مع ترسيخ علاقات اقتصادية واجتماعية تقدمية بالنسبة إلى ما قبلها، وتكون رجعية حين تعبر عن السعي للإبقاء على علاقات بالية ولي عهدا، أو حين تطالب بالرجوع إلى علاقات سابقة على العلاقات القائمة^(١).

ذلك هو المعيار الذي على أساسه انتقد «تاريخية» ثوما ومروية وتيزيني؛ وانبرى بالتالى لنقض أحكامهم بخصوص الفكر.

لكن هذا المعيار - فيما نرى - مغل في أساسه برغم وجهته من الناحية النظرية الشكلانية. ويمكن الخطأ هو تصويره القاطع بمرور المجتمعات الإسلامية ببعض هذه المراحل الخمس - ولا أدري لماذا اختزلها خمسا بدلاً من ستة مراحل متوهماً أن صيرورة المجتمعات الإسلامية تخضع لذلك التصنيف خضوعاً ميكانيكياً. وإلى ذلك ما ينم عن خطاين

(١) نفس المصدر والصفحة.

فادعين؛ أولهما تعويله على الرؤية «الميكانيكية» في فهم المادية التاريخية التي طالما ندد بها في كتاباته. وثانيهما الفقر المدقع في الإحاطة بمجرد ملامح التاريخ الإسلامي.

وذهن لم يحن عن الاستطراد في شرح الضلّ الأول لأننا نفزّه الباحث عن عدم الإلمام بخطورة وهو العالم القدير في «الماركسيولوجي». ما يعنينا هو إثبات خطأ رؤيته «التشكيكالية» للمجتمعات الإسلامية. وإن نسترسل أيضاً في تصحيح هذه الرؤية تأسيساً إلى ما سبق وأنجزناه بخصوص تطور هذه البنية الاقتصادية الاجتماعية^(١)، ويكفي أن نشير في هذا المجال إلى عدة حقائق هي:

أولاً: أن المجتمعات العربية الإسلامية وإن شهدت أنماط إنتاج بعينها لم تكن سياستها تعم جميع هذه المجتمعات بذات الدرجة وفي ذات الوقت، إنما اختلفت بصورة نسبية تراكب الاختلافات ما بين قلب العالم الإسلامي وأطرافه. وهذا راجع إلى اتساع النطاق الجغرافي من ناحية واختلافات النظم السياسية بين إقليم وآخر من ناحية أخرى.

ثانياً: أن العالم الإسلامي لم يشهد مرحلة «المشاعة» ولا مرحلة «العبودية» البتة كما حدث في أوروبا. صحيح أن الرق كان عاملاً مهماً في الإنتاج لكن من المجازفة أن نتحدث عن مرحلة سادتها علاقات الإنتاج

(١) راجع مؤلفنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ج١، ٢ آذار البيضاء ١٩٧٩، ١٩٨١. وراجع أيضاً دراسة تحت الطبع بعنوان «الإقطاع في العالم الإسلامي» - حوثيات كلية الآداب - جامعة الكويت.

العنصرية. دليلنا على ذلك حضوره الدائم برغم تنوع - أنماط الإنتاج التي
توالى على المجتمعات الإسلامية.

ثالثاً: أن الصراع بين أنماط الإنتاج هذه لم تصمم حسماً قاطعاً،
ليختفى النمط الأقل ويسود نقيضه التالي سيادة كاملة. فلم يكن التطور في
صيرورته يسير صعداً في كل الأحيان، بقدر ما كان «حلزونيّاً» يقضى إلى
انتكاس نمط متطور ورجعة نمط سابق تكتب له السيادة من جديد.

رابعاً: أفضت ميوعة الصراع تلك إلى هشاشة النمط السائد؛ الأمر
الذي يجعل سيادة نقيضه هشة بالمثل، بحيث أفضى الأمر في النهاية إلى
سيادة النمط الإقطاعي العسكري على الرغم من حدوث صهوتين
بورجوازيّتين إحداهما شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الثاني إلى حول
منتصف القرن الثالث الهجريين، والأخرى والأخيرة غطت الحقبة ما بين
منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس الهجريين.

خامساً: أن سيادة النمط الإقطاعي منذ منتصف القرن الخامس
وحتى مشارف العصور الحديثة - أي معظم عصور التاريخ الإسلامي دليل
بين على أزمة البرجوازية الإسلامية لأسباب متعددة سبق لنا رصدنا في
دراسات سابقة^(١).

سائساً: رغم سيادة الإقطاعية معظم حقب التاريخ الإسلامي إلا أنها
تفاوتت في درجتها ما بين إقليم وآخر، كذا بين حقبة وأخرى بتفاوت قوة أو

(١) راجع: محمود إسماعيل: «سوسيولوجيا ج ٢»، ص ٢٢٥ وما بعدها.

هشاشة علاقات الإنتاج الإقطاعية. بحيث يصعب مقارنة الإقطاع الإسلامي بصيغتيه - إقطاع المنفعة وإقطاع الرقبة - بالصيغة الفيدالية الأوروبية المتعارف عليها.

سابعاً: أنه نظراً لطبيعة التطور الصراعى الخاصة فى المجتمعات الإسلامية القرو- ووسطوية اختلف الدارسون - ولايزافون - حول طبيعة نمط الإنتاج العام والسائد فى تلك المجتمعات اختلافاً بيناً، فمن قائل بسيادة الإقطاعية، إلى مرجح للرأسمالية، إلى معدل للرأسمالية، إلى مدّع بسيادة «نمط الإنتاج الآسيوى»، إلى رافض لهذه الأنماط جميعاً، وهلم جرا.

ثامناً: أن إشكاليات معاشة تعترض سبيل الراسد لتطور البنى الاجتماعية الطبقية؛ تأسيساً على أن صياغة البناء الطبقي مرتبطة بالرصد الدقيق لنمط الإنتاج السائد والأنماط الهامشية. وعلى ذلك نلاحظ صعوبة الحديث عن طبقات خالصة ومحددة فى مجتمعات لم تشهد ثورة بورجوازية، بنفس الدرجة التى تتداخل فيها الشرائع وتتعدد داخل الطبقة الواحدة.

تاسعاً: حصاد ذلك كله اختصاص المجتمعات الإسلامية فى العصور الوسطى بسمّة تعايش أنماط شتى معاً برغم سيادة أحدهما؛ الأمر الذى انعكس على التطور السياسى الخاص فى تلك المجتمعات وحكم عليه بتباطؤ الحركة التاريخية، إن لم يكن السكونية.

عاشراً: لم يسلم الفكر الإسلامى من هذه الآفات باعتبارها الوليد الشرعى لتلك الظروف التاريخية الخاصة والمعقدة فى آن. وهذا يفسر الاختلافات بين أصحاب الاتجاه الواحد فى تصنيف وتقويم هذا الفكر برغم التعويل على رؤية واحدة ومنهج بعينه. لكن تلك الظروف التاريخية الخاصة

والمعقدة لا تحول دون القدرة على تصنيف تلك الاتجاهات والتيارات الفكرية؛ شريطة الرصد الدقيق والأمن للأساس الاقتصادي - الاجتماعي. كما أن هذه الظروف لا تبرر التقاعس والإحجام عن دعم الأفكار والأيديولوجيات بالتقدمية أو الرجعية؛ وهو ما أقدم عليه الأساتذة توما ومرؤة وتيزيني وأخذه عليهم توفيق سلوم. فالتصور التي سادتها الإقطاعية - رغم تواجد أنماط أخرى - هي «عصور رجعية ومحافظة يوماً وكذلك أيديولوجيتها؛ إذ هي معادية للعقل والإنسانية. في حين ينسب كل ما هو مادي وتقدمي وعقلاني إلى القوى المعارضة للإقطاعية»^(١). ولا نرى شططاً قط في تلك الحقائق التي وإن اتسمت بالتجريد والقطع من الناحية الصورية؛ إلا أنها نتيجة استقراء أولى للتاريخ الإسلامي الوسيط.

لنحاول الآن عرض بعض انتقادات توفيق سلوم «لتاريخية» عند إميل توما وحسين مرؤة ووليب تيزيني لتبيان وجه الحقيقة وأوجه التجنّب في تلك الانتقادات. ثم ننشئ بنقد «تاريخية» الدكتور سلوم بالمثل في ضوء معلوماتنا المتواضعة في التاريخ الإسلامي.

فيما يتعلق بالدكتور إميل توما؛ يشكك الدكتور توفيق سلوم في تاريخه لظهور علم الكلام حين ذهب الأول إلى أنه يجب الفصل بين مرحلتين: إعزالية تقدمية عبرت عن مرحلة نهوض رأسمالي، وأخرى أشعرية كانت غطاءً أيديولوجياً لمرحلة إقطاعية^(٢).

والرأي عند الناقد أن هذا التسميم خاطيء لأنه يعكس خطأً أفدح في

(١) توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢) راجع: إميل توما: الحركات الاجتماعية في الإسلام، ص ١٠٢ - ١٠٥.

رصد ما أسماه ^(١) «بالتشكيكية التاريخية». والصواب في نظره أن المعتزلة عبروا عن الثورة على مرحلة «العبودية» التي كانت يصعد الانهيار مهددة لسيادة «الإقطاعية». كما يرى أن الأشعرية كانت «تقدمية» بالقياس إلى الاعتزال الذي عبر عن عصر الرق المنهار!!

ولسنا في حاجة لتصحيح خطأ اعتبار الأشعرية أكثر تقدمية من الاعتزال؛ فتلك بديهية يفقهها الدارس المبتدئ، لعلم الكلام. لكن ما يعنينا هو أن هذا الانزلاق في الحكم راجع إلى أمرين: أولهما: تطبيق المادية التاريخية بصورة ميكانيكية، طالما حذر الدكتور سلوم نفسه من أخطارها.

ثانيهما: أنه وإن أصاب في أن عصر الأشعرى سادته الإقطاعية إلا أنه أخطأ حين تصور ظهور وسيادة الأيديولوجية الاعتزالية في أحضان عصر عبودي.

وفي الحالين ممأ ثمة إمدار للتاريخية نظرياً وواقعياً. فبالعودة إلى التاريخ، نجد أن عصر ازدهار الاعتزال شهد صعوداً بوجوازية استمرت قرناً من الزمان (من حول منتصف القرن الثاني إلى حول منتصف القرن الثالث الهجري)، وهو ما أثبتناه من خلال رصد كامل لقوى وعلاقات ووسائل الإنتاج على صعيد أقاليم العالم الإسلامي بأسره ^(٢). وحصاد هذا الرصد: يثبت صحة مقولة الدكتور إميل توما بخصوص «التشكيكية التاريخية»، ومن ثم حكمه على المعتزلة وفكرهم باعتباره فكراً تقدمياً.

(١) راجع توفيق سلوم: المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٢) راجع محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج ١ - ص ٦٧ إلى ص ١٢٤.

كما يثبت الرصد العيان المائل لتاريخ القرن التالي للصحة
 البورجوازية الأولى إجهاض هذه الصحة - لا الثورة - ليسود نمط من
 الإقطاع هو إقطاع الاستغلال أو المنفعة^(١) الذي أفرد الأشعرية كقطاع فكري
 وأيديولوجي. لقد غاب عن الدكتور توفيق سلوم حقيقة إمكانية إجهاض نمط
 إنتاج متقدم لصالح نمط آخر سابق عليه، ونظر إلى الصيرورة التاريخية في
 العالم الإسلامي الوسيط باعتبارها تتجه صعداً، كما غابت عنه حقيقة نظرية
 أخرى هي أن هشاشة وهزال نمط إنتاج متقدم يقضي بالمثل إلى إمكان
 إجهاضه لصالح نمط الإنتاج السابق الذي يكون بالمثل ذا طبيعة هشة
 وهزيلة.

وعلى الصعيد النظري أيضاً نرى أن الصراع بين نمطين نقضيين
 هزيلين يتخذ في حركته شكلاً مائعاً بحيث نرى في مرحلة سيادة أي منهما
 تواجداً فاعلاً للنمط النقيض.

مصادق ذلك ما جرى بالفعل في العالم الإسلامي من صراع بين
 بورجوازية كسيحة (تجارية في الغالب الأعم)، وبين إقطاع كسيح أيضاً
 (إقطاع المنفعة الذي لا تتوافر فيه حقوق الملكية كاملة) الأمر الذي أفضى
 إلى تبادل السيادة بينهما دون حسم قاطع.

تأسيساً على ذلك نرى على صعيد الصراع الفكري والأيديولوجي
 انمكاساً لما يجرى على الصعيد الاقتصادي - الاجتماعي، بحيث يتواجد
 الفكر المعبر عن النعمتين مع سيادة أحدهما دونما ضرورة لاختفاء الفكر

(١) راجع محمود إسماعيل: *موسولوجيا*، ج ٢ - ص ١٠ إلى ص ٦١.

النقيض. وهنا تحل الية «التعايش» - إلى حد كبير - محل الية «النفي». فإبان سيادة الفكر الاعتزالي العقلاني «الهيوماني» خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى وجد النقيض ممثلاً في فكر «أهل الحديث»، وتعايش في ذات البيئة مع الفكر الاعتزالي الذي أصبح الأيديولوجية الرسمية منذ عهد المأمون إلى نهاية عهد الواثق سنة ٢٣٢ هـ.

وحين ظهر الأشعري ليؤسس البناء النظري لأهل السنة والجماعة معبراً من «إقطاعية المنفعة» عالج ذات القضايا والإشكاليات التي تصدى لها المعتزلة من قبل. ورغم أثره ونصيته ونقلته وتباعه لم يهمل العقل والمنطق في التتظير لمذهبه. وبالمثل كان الفكر الاعتزالي السائد في عصر الصحوة البورجوازية رغم سيادة العقلانية والإبداع لم يتخلص من النقل ويتجاوزه بجرة قلم. بل إن حصاد هذا الفكر كان يتمحور حول عقلنة وعلمنة العقائد الإيمانية. ليس أدل على وجود هذا «المشتركة» بين الفكرين النقيضين من كون الأشعري نفسه معتزلياً إبان عصر الصحوة، ثم نكس إبان عصر إقطاعية المنفعة؛ ليصبح المنظر الأول للنصبة السنية المحافظة.

ليس لذلك «التداخل» - فيما نرى - من تفسير إلا في تداخل نمطى الإنتاج إبان العصرين معاً، وإن كان النمط البورجوازي «ساده» العصر الأول والنمط الإقطاعي «ساده» العصر التالي.

يضاف إلى ذلك أيضاً ضيق الفاصل الزمني بين العصرين وقصره؛ بحيث لم ينف أي من النقيضين الآخر، خصوصاً في ظروف تاريخية حكمت على النمطين بالهزال وعلى الصراع بينهما «بالميوعة».

لذلك لم يخطئ الدكتور إميل توما حين نعت الأشعرية بالرجعية. بل أخطأ الدكتور توفيق سلوم حين اعتبرها «تقدمية بالمقارنة مع أيديولوجية عصر الرق المنهار»^(١)، المزعوم وهذا يعني أن «تاريخانية» الأول أكثر صدقاً من «تاريخانية» مُنتقده.

إن هذا المثال بالغ الدلالة على حكمنا «بضبابية» الرؤية التاريخانية في المشروعات التراثية التي أنجزها «مفكرون» عرب ماركسيون في السنوات الأخيرة. ومن جانبنا نلتبس لهم الأعداء نظراً لقيامهم بنور المذبح ونور المفكر معاً. لتقاخص المؤرخين عن تبديد تلك «الضبابية» التي تكتنف تاريخ العالم الإسلامي الوسيط. لكننا ننبه إلى أخطار غياب الرؤية التاريخية «الواضحة» من حيث الانزلاق في الأحكام الفاصلة بتاريخ الفكر ذاته خصوصاً عند أولئك الذين يعولون على المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث العربي الإسلامي.

وبالمثل حمل الدكتور توفيق سلوم على الدكتور حسين مروة في مشروعه التراثي المعروف «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، متهماً إياه بانتهاك التاريخ. ثم رثب على ذلك انزلاقه إلى أحكام خاطئة تتعلق بالفكر العربي الإسلامي.

وننوه بأن مشروع الدكتور مروة يعد - في نظرنا - أنضج الأعمال التراثية التي أرخت للفكر العربي الإسلامي حتى أواخر القرن الرابع الهجري، لا لشيء إلا «لتاريخانيته». بل يخيل إلينا أن عنوان المشروع قاصر عن الإحاطة التامة بمضمونه، من حيث:

(١) نفسه ص ١٨٢.

أولاً: إنه لم يدرج فقط للنزعات المادية بالاكْتفاء بعرض التيارات المادية العقلانية التقدمية: إنما درس- بنفس الدرجة من الاهتمام - التيارات المناقضة النصية الأثرية الغيبية.

ثانياً: انطواء المشروع على تأريخ كامل للبُنى الاجتماعية والتشكيلات الطبقيّة بعد رصد أمين لمنحنيات تطور أسسها الاقتصادية. فقدم ما لم يقدمه «المؤرخون» أصلاً في هذا الصدد، وقوم التصميمات الخاطئة والأحكام المتسلسة التي انزلق إليها من سبقه من المفكرين التراشييين المثاليين والماديين - فضلاً عن المؤرخين.

لذلك نعتقد أن الدكتور مروّة بتواضعه الجَم ظلم نفسه وهون من شأن إنجازاه الجليل حين صاغ عنوانه على النحر الذي صيغ به. أقول هذا بعد القيام برصد شامل لتأريخ الحقبة التي تعرض لها والحقب التي تلتها وفقاً للرؤية الجدلية الصراعية ذاتها والمنهج المادى التاريخى ذاته.

لذلك أرى أن حملة مُنتَقِده على «تاريخانيّة» خير ذات موضوع وأقل ما توصف به أنها «لا تاريخية».

لن استطرد في تبيان أوجه الخطأ في تلك الانتقادات لأن بعضها سبق بسطه من قبل بصدد مشروع الدكتور إميل توما، والبعض الآخر سنعرض له من بعد حين نعالج مشروع الدكتور طيّب تيزينى.

لذلك سأكتفى بمثال واحد وهو حكم الدكتور توفيق سلوم على الدكتور مروّة بأن «تشكيلاتية» الأخير بصدد الحقبة السابِلة والحقبة اللاحقة على عصر المتوكل بالله العباسى تقتقر إلى الضبط التاريخى^(١). يقول

(١) نفسه ص ١٨٦.

الدكتور مروة وكانت مرحلة مسا بعد عهد المتوكل تمثل مرحلة العناصر المحافظة والمعادية للمكتسبات الإيجابية في عهد المأمون^(١).

لقد أثبتنا سلفاً اتسام مرحلة المأمون بالطابع البورجوازي الإصلاحى - لا الثورى - كما أثبتنا أن عهد المتوكل يؤرخ لبدء إقطاعية الاستغلال، بما يفى عن التكرار. لذلك فإن عبارة الدكتور مروة المقتضبة - والتي فصلها فى فصل كامل من بحثه - تعبر تعبيراً أميناً عن حقيقة الواقع التاريخى على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية بل السياسية، وعن ثم الفكرية.

ومن الغرابة أن يلوذ الناقد بالصمت فلا يبين وجه الخطأ فى مقولة الدكتور مروة السابقة، فلم يقدم دليلاً «تاريخياً» واحداً يخطئ به هذه المقولة. كما لم يقدم الحكم البديل الصحيح فى نظره عن طبيعة التشكيلات السوسية - اقتصادية إبان تلك الحقبة. إنما لجأ إلى منطقية شكلانية يدعم بها انتقاده وهى أن مرحلة المتوكل «يلزم أن تكون أرفع على طريقة تطور القوى المنتجة^(٢)».

لا حاجة بنا للاستطراد فى نقد هذا الطرح منهجياً لأنه ينم عن إهمال كامل للمنهج المادى التاريخى. إنما نفسره من زاوية تصور «لا تاريخى» يعول على اعتساف انطبائى خاطئ هو أن عصر المأمون يمثل المرحلة «العبودية»، وأن عصر المتوكل يعبر عن مرحلة تالية أرقى هى المرحلة الإقطاعية، وهو ما قدناه من قبل وأثبتنا خطأه.

أما بخصوص «تاريخية» الدكتور طيب تيزينى التى نقدها الدكتور

(١) النزعات المادية، ج ١، ص ٨٨٥.

(٢) توفيق سلوم: السابق ص ١٨٧.

توفيق سلوم فتحتاج إلى مزيد من الاسترسال. وهذا راجع - فيما نرى - إلى أن مشروع الأول انطوى بالفعل على أحكام خاطئة ومجازفات مقامرة وتناقضات واضحة بصدد التاريخ الإسلامي الوسيط، ويرجع ذلك إلى اعتساف منهجه إلى حد «لى حق» الواقع من أجل تطويعه لإثبات صحة أحكامه الفكرية المسبقة؛ وهو أمر سهل من مهمة منتقده في الوقوف على تلك الأخطاء دون لاي أوغناء.

لكن من الإنصاف أن نخلف الرطة في انتقاد «تاريخية» تيزيني إذا ما وضعنا في الاعتبار أن مشروعه سابق زمنياً عن سائر المشروعات التراثية التي تتبنى منهج المادية التاريخية، كما أنه أنهز مشروعه في ظروف غياب كامل للتاريخ «المنهج» في أعمال نظرائه من المثاليين العرب، وحسبه لذلك فضل الريادة في اقتحام حقل ملغز مبعوث بالالفهام، وحسبه أيضاً أن مشروعه الذي أثار ما أثار من ضجار الحوار العلمي البناء حول قضايا التراث وإشكالياته؛ مهد الساحة للمشروعات التراثية التالية.

ولسنا بصدد تقديم عرض شامل لمفهوم التاريخ في مشروع الدكتور تيزيني؛ لأننا عالجنا الموضوع تفصيلاً في دراسات سابقة^(١)، وما يعيننا في هذا المقام فقط نقد الدكتور سلوم «لتاريخية» تيزيني.

عندما تطرق الأخير لدراسة بعض فلاسفة الإسلام نوى الاتجاهات المادية كالفارابي وابن سينا وابن رشد وحاول تفسير ماديتهم وفقاً لمنهجية

(١) راجع: محمود إسماعيل : سوسيولوجيا، ج ١، ص ٢٣٦، ٢٥٦.

جع: محمود إسماعيل : أدلة التراث، فصل في كتاب «الإسلام السياسي».

مادية تاريخية: ذهب إلى أنهم «عاشوا في مجتمع كانت فيه العلاقات البورجوازية المبكرة تشوب بعنف نحو الاستمرار وتطمح في حيافة الوجود الشامل»^(١).

وحين درس أصحاب الاتجاه المثالي النصّ كالاشعري والغزالي من منظور مادي تاريخي أيضاً؛ ذهب إلى أنهم عاشوا في نفس العقبة التاريخية التي حكم عليها بقوله: «إن الريادة الاجتماعية والاقتصادية آنذاك كانت في يد الإقطاع المتعظم النفوذ».

لقد كشف الدكتور سلوم عن هذا التناقض بحق؛ لكنه - كمادة - لم يحاول تصحيح الخطأ - الذي نقره عليه - بتبيان حقيقة «الرؤية التشكيلاية» - حسب نصه - أو الواقع الاقتصادي - الاجتماعي التاريخي آنذاك، بل اكتفى بحكم مبتسر فحواه أن هذا الواقع كان أكثر تعقيداً^(٢) مما تصور تيزيني، وهو أمر يحفزنا إلى الحكم بانتهاكهما معاً حقائق التاريخ العيانية.

ويقتض النظر عن خطأ تيزيني في تصنيف ابن سينا ضمن التيار المادي؛ إذ نرى ويرى غيرنا فيه فيلسوفاً مثالياً أغرق في العرفان الصوفي أو فيما أسماه الدكتور محمد عابد الجابري «الهرمسية»^(٣)، يقتض النظر عن ذلك نرى أن الدكتور تيزيني أهدر «التاريخية» حين نسب هؤلاء الفلاسفة

(١) راجع: مشروع رؤية ص ١٢٤.

(٢) توافق سلوم: المرجع السابق، ص ١٨٦.

(٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص ١٦٥ وما بعدها.

الماديين إلى عصر تاريخي واحد ذي تشكيلة اجتماعية واحدة. كما جمع بالمثل بين الأشعرى - القرن الثالث الهجري - وبين الفزالي - القرن الخامس الهجري في عصر تاريخي واحد أيضاً.

كذلك خالفه الصواب حين ذهب إلى أن العصر الذي جمع الفلاسفة الماديين عبر من إرهاصات «البورجوازية المبكرة». والصواب أن هذه الإرهاصات البورجوازية سابقة تماماً على عصور هؤلاء الفلاسفة (من القرن الرابع إلى أوائل القرن السادس الهجريين) إذ تضرب جنورها إلى بدايات العصر الأموي (القرن الأول الهجري) ^(١).

أما عصر الفارابي فيقترب «بالإقطاعية المرتجعة» من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع الهجري ^(٢) بينما عاصر ابن سينا عصر «الصهوة البورجوازية الأخيرة» التي شملت الحقبة ما بين منتصف القرن الرابع ومنتصف القرن الخامس ^(٣). أما ابن رشد فقد عاصر ذروة سيادة «الإقطاعية العسكرية» ^(٤) خلال القرن السادس الهجري.

وبخصوص التيار النصي: نجد الأشعرى معاصراً ومنظراً لعصر «الإقطاعية المرتجعة» الذي أشرنا إليه سابقاً، بينما ينتمي ابن رشد إلى عصر سيادة الإقطاعية العسكرية الذي أشرنا إليه بالمثل.

في ضوء هذه الأخطاء الأولية والخطيرة في رصد تطور الواقع

(١) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج١، ص ٥٦، وما بعدها.

(٢) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢، ص ١٠ وما بعدها.

(٣) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٤) راجع: محمود إسماعيل: سوسيولوجيا، ج٢، ص ٢٢٥ وما بعدها.

الاقتصادي الاجتماعي لتاريخ العالم الإسلامي الوسيط يمكن تفسير الرؤية التاريخية المصيبة في مشروع الدكتور طيب تيزيني. لكنه مع ذلك لم يخطئ في تصنيفه للتيار الأول باعتباره تياراً عقلانياً مادياً، باستثناء ابن سينا الذي تحفظنا من قبل على موقفه. كما لم يخطئ البته في تصنيف التيار المثالي الذي ضم الأشعرى والغزالي؛ لأنهما معاً عاصرا الإقطاعية ونظرا لأيديولوجيتها، الأول لإقطاعية الاستقلال والثاني للإقطاعية العسكرية.

أما عن وجود تيارين فلسفيين متعاصرين، فامر منطقي تماماً نظرياً وتاريخياً، على المستوى النظري تتأسس المادية التاريخية والجديدة بداهة على صراع الأضداد. لكن المعول عليه هو أن من التيارين كتب السيادة ؟؟

وعلى الصعيد التاريخي عاصر الفارابي الأشعرية وإن لم يعاصر الأشعرى نفسه. إذ معلوم أن الأشعرية طبقات - حسب المفهوم الإسلامي الزماني - فهناك طبقة أبي اسحق الإسرائيلي والحافظ الجرجاني، تليها طبقة أخرى عبر عنها أبو بكر الباقلائي، وثالث من أهم رموزها الحافظ الهروي، تلتها أخرى من أعلامها الخطيب البغدادي، وخامسة على رأسها الغزالي، فسادسة من أعلامها فخر الدين الرازي وعز الدين بن عبد السلام^(١). ولا تناقض البته في معاصرة هؤلاء الفلاسفة الماديين كالفارابي وابن رشد.

أما عن تداخل الآراء بين كل من التيارين بله عند المتكلم أو الفيلسوف الواحد؛ فهو مصداق تداخل الطبقات وتباين الشرائح داخل

(١) نفسه من ٢٢٤ وما بعدها.

الطبقة الواحدة؛ تأسيساً على عدم حسم الصراع الطبقي حسماً قاطعاً في التاريخ الإسلامي الوسيط على الأقل حتى منتصف القرن الخامس الهجري. ونرى أن هذا التداخل في الأنماط والأفكار يعزى كذلك إلى محدودية الإطار الزمني الذي شهد أعلى درجات الصراع وأكثرها حدة - خصوصاً خلال القرن الخامس الهجري - «وحلونية» حركة الصيرورة التاريخية بصورة أقرب ما تكون إلى تصورات القائمين «بنظرية النورات» في تفسير التاريخ.

كل هذا يفسر لماذا نتحفظ في قبول أحكام الدكتور تيزيني التي تعول على القطع الكامل في تصنيف مفكرى الإسلام، برغم اعتقادنا في صحة تصنيفاته بوجه عام. فالأشعري على سبيل المثال لم يكن نصياً في مقابل المادية الصرفة للاعتزال كما أثبتنا من قبل، والفارابي ورغم ماديته - هوت منظومته الكثير من المثاليات الأفلاطونية ^(١) والأفلوطينية، والفرازي - رغم نصيته وتصوفه «أنطوت مفاخرته على إبداع ليس أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مساك فلاسفة عصره» ^(٢). على حد تعبير دي يور. وحتى ابن رشد الذي لا نشكك في ماديته؛ حالت التقيّة «دون أن يفصح تماماً عن مكنون عبقريته» ^(٣).

(١) نفسه ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) نفسه ص ٢٤٢.

(٣) نفسه ص ٢٤٢ وما بعدها.

ومن المفيد أن نتوقف برهة عند ابن رشد للإجابة على سؤال مهم خاص بجدلية العلاقة بين الفكر والواقع، هو:

كيف بلغ الاتجاه الفلسفي المادى ثروته عند هذا الفيلسوف برغم كونه عاش عصر ترسيخ الإقطاعية العسكرية؟

الأمر فى ظنى لا ينال من الرؤية المادية للتاريخ؛ إذا ما وضعنا فى الاعتبار عدة حقائق هى:

أولاً: أنه كان آخر الفلاسفة المسلمين؛ فقد له استيعاب التراكبات المعرفية السابقة والفلسفية على نحو خاص وانتقل بها إلى كيفية متطورة. كما أنه عاش حقبة قصيرة فى ظل الموحدين اتسمت بضعف الإقطاعية – إلى حين – ثم انتكست بعد عهد أبى يعقوب المنصور ذلك السلطان الموحدى المستشير الذى كلفه بمهمة شرح أعمال أرسطو الفيلسوف.

ثانياً: إن الفلسفة الرشدية عبرت عن «الوجه الأخير للعقلانية قبل الانطفاء». وحسبنا أن العقيدة الموحدية التى وضعها ابن تومرت ضرب بها عرض الحائط وعادت المالكية النصية أيديولوجية رسمية للدولة الموحدية والدول الثلاث التى أعقبتها^(١). وهذا يفسر لماذا اضطهد ابن رشد نفسه وأحرقت أعماله. لم يكن لذلك من تفسير إلا سيادة الإقطاعية العسكرية من جديد، بإيديولوجيتها النصية المعادية للفلسفة والفلاسفة.

ثالثاً: بالرغم من رفضنا للنظريات التى تعزل الفكر عن الواقع السوسيوثقافى وترى قوانين تطوره فى الفكر ذاته، إلا أننا نرى أن التطور

(١) راجع: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص ١١٩ وما بعدها.

على سعيد الفكر يحتاج إلى إطار زمانى أطول بكثير مما تتطلبه التغيرات السياسية والتحولات الاقتصادية. فالانقلابات السياسية يمكن أن تحدث بين يوم وليلة، والأوضاع الاقتصادية يمكن أن تتقلب بقرار سياسى. أما تغيير الأفكار والمعتقدات فتأتى مواكبة لتلك التحولات وتستغرق مدى زمانياً أطول لكى تسود وتترسخ.

وهذا لا ينفى صحة القاعدة الخلدونية القائلة «باختلاف الناس فى عوائدهم ونحكهم باختلاف حظهم من المعاش»^(١)، فقد فطن ابن خلدون إلى أهمية الزمان بالنسبة للتطور الاجتماعى والفكرى حين قال (٢): «إن أحوال الأمم وعوائدهم لا تقوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأزمنة وانتقال من حال إلى حال». بل إنه رصد المدى الزمانى اللازم لترسيخ الفكر الجديد على النحو التالى: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يقرعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يفلحون عوائد جيلهم. ومع ذلك يقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت بين عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباشرة بالجملة»^(٣).

لقد فطن ابن خلدون إلى حقيقة طالما غابت عن الكثير من المفكرين

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٨، المطبعة التجارية، مصر.

(٢) نفسه ص ٢٨.

(٣) نفسه ص ٢٩.

العرب حين أثبت «الاستعمارية» التاريخية في إطار قوانين الجدول - قبل أن تكشف المادية الجدلية هذه القوانين بقرون - وذلك من خلال استقراء واقع التاريخ «لم يقل بالطرفة» التي يروج لها التراثيون المثاليون من الأصوليين، كذا من المجهورين بالمناهج الأوروبية المعاصرة ممن يروجون لمقولة «القطيعة الإبيستمولوجية»^(١) بل من خلال الجدول الصراعى «تنوب القفزات أو الهجاءات البنوية في الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية، لأن هذه القفزات ليست في حقيقتها الاجتماعية الفعلية نفيًا أو تنافيًا في إطار وحدة الاستمرار والتماثل، بل هي تحويل ثوري للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الذات بل حركة الصراعات الطبقيّة»^(٢).

إن غياب التحولات الثورية في البنية الاجتماعية للعالم الإسلامى الوسيط هي التي أفرزت خصوصية حركة التاريخ الإسلامى وتلك الخصوصية التاريخية كانت فيما نرى - غائبة في معظم المشروعات التراثية المعاصرة، لكن تلك الخصوصية لا تنبؤ بتاريخ العالم الإسلامى عن القوانين العامة للمادية التاريخية إذا ما وضعنا في الاعتبار «إن كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور في اتجاهات متباينة تبعاً للظروف الخارجية وتبعاً للوسط التاريخى الذى تواجد فيه»^(٣).

(١) راجع: محمد عابد الجابري: المرجع السابق ص ٨٧.

(٢) راجع: مهدي عامل: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية ١، ص ٢٢٩ بيروت ١٩٨٩.

(٣) مجموعة من الدارسين: حول نمط الإنتاج الآسيوى، ص ١١، بيروت ١٩٧١.

من هنا تبدو أهمية التاريخ في دراسة التراث. ومن هنا تبرز إلى «المؤرخ - المفكر» القادر وحده على التطبيق الصحيح لقوانين التاريخ؛ بحيث يمكن حلحلة إشكاليات التاريخ عن طريق الاء بالفكر، وفك طئسمات الفكر بالتاريخ.

رحلة ابن بطوطة

مصدر مهم لدراسة الطرق الصوفية

في الشرق الإسلامي

شكل التصوف تياراً رئيسياً من تيارات الفكر الإسلامي، واثراً في المجتمعات الإسلامية تأثيرات هامة سواء بجوانبه الإيجابية أو السلبية.

فخلال القرون الستة الأولى من التاريخ الهجري، تجلت إيجابيات التصوف حين كان نزعة للزهد والتقى في مبدأ نشأته، ودعوة لمقاومة مفسد النزعة الدنيوية التي غمرت العالم الإسلامي بعد الفتوحات، وبصير القشيري عن ذلك بقوله: «فلما ظهرت البدعة وتشاحنت الفرق، أنفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن طوائف الغفلة باسم الصوفية».

وفي نفس المعنى ذكر ابن خلدون «التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في أهل السلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا احتص المقلبون على العبادة باسم الصوفية».

على أن هذه المفاصد التي تصدى لها المتصوفة خلال القرنين الهجريين الأولين لم تكن ذات طابع أخلاقي بقدر ما كانت تعبر عن ظروف اجتماعية وسياسية تمثلت في ظهور اتجاهات دنيوية على حساب الدين، وفرقة سياسية عبرت عنها الفرق التي نشأت إبان الفتنة الكبرى.

وحين تفاقمت المشكلات السياسية والاجتماعية في العصر الأموي، تحول التصوف من كونه نزعة فردية للزهد إلى حركة جماعية ذات أطر فكرية. وقد عبر عن هذه المرحلة الجندب البغدادي ونو النون المصري اللذين يعزى إليهما فضل وضع الأسس الفكرية لهذا الاتجاه. تلك الأسس التي تشكل إطاراً فلسفياً ينطلق من فكرة وحدة الوجود.

وفي القرن الثالث الهجري، انتكست إصلاحات الثورة العباسية فتحول التصوف إلى أيديولوجية ثورية تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكري وتتطوى على أبعاد اجتماعية عبرت عنها حركة العلاج الذي كان عضواً في تنظيم الحركة القرظية.

تلت ذلك مرحلة شكّل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أبعد من ذلك فاستهدف المصالحة بين الأديان. ولا يخفى تأثير النهضة العلمية والفكرية التي ازدهرت آنذاك خلال القرن الخامس الهجري في تلك الانعطافة الإيجابية للتصوف.

وحين انتكست هذه النهضة بانتكاس الصحوقة الاقتصادية - الاجتماعية البورجوازية - حول منتصف القرن الخامس الهجري - تحول التصوف إلى حالة من الاغتراب فنهى نحواً غيبياً متأثراً في ذلك بالانفلاطونية المحدثة. وخير مثال على ذلك نغمته في فكر السهروردي الذي اتخذ طابعاً هرطقياً.

وحين حسم الصراع الاجتماعي في القرن السادس الهجري لصالح الإقطاعية العسكرية صار التصوف أيديولوجية شعبية وأصبح غطاءً فكرياً للنظم الإقطاعية العسكرية التي ناهضت النزعات العقلانية لصالح الخرافة

والشعوذة، قلقت الطرقية بمظاهرها السلبية المعبرة عن انحطاط الحضارة العربية الإسلامية^(١).

لقد ظهرت الطرق الصوفية كنظام اجتماعي ومؤسسة شعبية تساندها النظم الاقتصادية العسكرية، حتى أن مشيخة الخانقاه كانت من الوظائف الكبرى في الدولة حيث كانت تصدر لها قرارات من ديوان الإنشاء السلطاني.

وقد تأثر النظام الطرقي بالسلك التنظيمي للحركة الإسماعيلية فمراتب الصوفية الطرقية من القطب إلى التود إلى البذل إلى المرید تقابله عند الإسماعيلية مقامات الإمام وداعی الدعاة والنقيب والتابع.

وحرص السلاطين والأمراء والوزراء والموسرين على تأسيس أماكن لتجمعات المتصوفة تعرف بالزوايا أو الخوانق أو التكايا.

ومن أهم هذه الطرق الرفاعية والقادرية والبدوية والشاذلية وغيرها.

لقد كانت أماكن إقامة دائمة للمتطوعين من «الفقراء»^(٢) أو «ال دراويش» المنقطعين للعبادة، ثم تحولت إلى يثر للفساد بعد أن عدل الصوفية عن التقشف وانحرفوا إلى الرذيلة. وصدق فيهم قول المقرئني^(٣) «لا ينسبون إلى علم ولا ديانة، وإلى الله المشتكى»، وإن كان ابن خلدون^(٤)

(١) حول مزيد من المعلومات، راجع. محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص ١٥٦ وما بعدها، الكويت ١٩٨٩.

(٢) أطلق هذا المصطلح على الصوفي كناية عن الزهد والتقوى.
انظر: الطهراني نواحيح الآثار في طبقات السادة الأخيار ج ١، ص ٢٤٢، القاهرة ١٨٨١.

(٣) المراعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٤، ٢٧٢، القاهرة ١٩٠٧.

(٤) انظر: المقدمة، ١٢٤، ١٢٥، القاهرة ١٩٠٩.

يتحفظ على ذلك فيقول: «ومن هؤلاء المرئيين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين».

لقد كان الإقبال على الطريقة حلاً سلبياً لمشكلات الفقر والمعاناة التي سادت إبان تسلط الدول والسلطنات الإقطاعية العسكرية^(١). ومع ذلك كان مؤثراً على الانحطاط الاجتماعي والديني والأخلاقي. من مظاهر هذا الانحطاط مخالفة تعاليم الإسلام الصحيحة، إذ استحل الدراويش ترك الصلاة، لأنهم في ذكر دائم مع الله... كذلك التعويل على البطالة وترك العمل إلى حد التسول مبالغة في التوكل على الله إلى حد التواكل. كذلك تخلوا عن الزهد وركنوا إلى المتع الحسية والتردي في الرذيلة لأنهم في حل من التكاليف الشرعية^(٢).

كانت الطريقة بهذا المعنى بمثابة اغتراب وتضييب للوعي، وهو أمر كفل للنظم المتسلطة البقاء والاستمرار. ومن ثم لم تتعاس عن الترويج لها، فأسست الزوايا وأغدقت على الشيوخ وكسرت الأوقاف والحبوس للإنفاق على الدراويش.

تلك الظاهرة المعبرة عن انحطاط العالم الإسلامي جديدة بالدرس والبحث ولا غرو فقد أفردت لها الكثير من الدراسات لكن في إطار تجزيئي إقليمي محلي، دون تعويل على مسح شامل يستكنه طلل انتشارها وسيادتها العالم الإسلامي منذ أواخر القرن السادس الهجري.

(١) سعيد حاشور: دولة المماليك البحرية، ص ١٨٦، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) محمود إسماعيل: المرجع السابق.

وهنا تبرز القيمة الحقيقية لرحلة ابن بطوطة الذي جاب سائر بلدان العالم الإسلامي وعاین الظاهرة عن كثب وخالط الدراويش والفقراء شيوخاً ومريدين وضمن ملاحظاته كتابه اللد «تحفة النظارة». كاشفاً عن أسباب نبوغها وعلى شيوخ مؤسساتها فضلاً عن نظمها ورسومها وتقاليدها، معللاً ومدققاً لعوامل استمرارها وطرائق حياة أتباعها، وموضحاً جوانبها الإيجابية والسلبية على حد سواء. ولا غرو فإن بطوطة رحالة مغربي أحاط بقوام التصوف والطريقة في الغرب الإسلامي، فضلاً عن كونه عالماً وفقهياً وقاضياً ومتصوفاً أيضاً في فترة من فترات حياته.

من هنا تبرز قيمة معلوماته باعتباره شاهد عيان عارَكَ في رحلته أهوالاً من أجل المعرفة، قدر له أن يقدم لتلك الظاهرة عرضاً شاملاً يسمح لكل بلدان الشرق الإسلامي ويكتب بعياد وموضوعية عن ظاهرة طالما اختلف الدارسون في تمييزها.

مهمة هذه الورقة ليست تقديم عرض وافٍ عن تلك الظاهرة، بقدر إبراز قيمة المعلومات المتناثرة في ثنايا «الرحلة» في التاريخ الشمولي لها وتعليل أسباب انتشارها تليلاً مقنعاً. كما تكشف معلومات ابن بطوطة - خصوصاً في حديثه عن كرامات الصوفية - عن البنية العقلية للتفكير الإسلامي خلال عصر الانحطاط، بما يلقي من ضوء مبهٍر على تأثير الموروث الثقافي في بنية العقل العربي «المستقبل» المعاصر.

ونوه بآثنا قصدنا - بوعي - الاقتصاد على رحلة ابن بطوطة فقط في تقديم هذا العرض الموجز، بهدف تبيان أهمية معلوماتها من ناحية

وتقديم رؤية مغربية خالصة توضح منظور المغرب إلى المشرق بما يكشف عن حقيقة التواصل الحضارى بين جناحي العالم الإسلامى برغم الضعف السياسى والعسكرى والانحياز الاجتماعى والأخلاقى والتخلف الفكرى الذى شكل بنية عصر الانحطاط.

وقد صنفنا معلومات ابن بطوطة حسب خطة موضوع البحث التى تعالجه على النحو التالى:

- ١ - سيادة الطريقة فى العالم الإسلامى إبان عصر ابن بطوطة.
- ٢ - الجهود الرسمية وغير الرسمية فى تأسيس الزوايا والخوانق.
- ٣ - البناء التنظيمى للطريقة.
- ٤ - البنية الفكرية للدراويش.
- ٥ - سلبيات وإيجابيات الطريقة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأخلاقياً ودينياً وفكرياً.

بخصوص المحور الأول، تثبت رحلة ابن بطوطة انتشار الزوايا والخوانق والتكايا والأربطة فى سائر مدن العالم الإسلامى الشرقى التى زارها. فقد أشار إلى مواطنها ومواقعها فى بلدان مصر والشام وشبه الجزيرة العربية وآسيا الصغرى وبلاد فارس وما وراء النهر وبلاد الهند وحتى الصين. هذا بالإضافة إلى بلاد المغرب والأندلس. لقد كان يحل ضيفاً على هذه الزوايا ويسمع من شيوخها ويعايش فقرائها.

ولا بأس من استعراض أهم هذه الزوايا.

ففى مصر، نزل بزواية العابد أبى عبد الله المرشدى بمنية بنى
مرشد قرب الأسكندرية (١). ويدمياط حل بزواية الشيخ أبى قفل (٢) وزاوية
الشيخ جمال الدين الساوى شيخ طائفة القنطرة الذين كان من عاداتهم خلق
لحاهم وحواجيبهم (٣) وفى تنيس نزل بزواية الشيخ شمس الدين القليوبى
وقضى بها عدة أيام (٤).

أما زوايا القاهرة المعروفة بالخوانق فقد ذكر أن كل طائفة كانت
تسكن زاوية خاصة بها، وقد التقى فيها بالكثير من الدراويش العجم (٥).
وهذه الخوانق تختلف عن الأريطة التى غالباً ما تكون خارج المدن، منها
الرباط الكائن بدير الطين الواقع على طريق الحج (٦). وكانت معظم زوايا
أخميم تخص الطريقة الشاذلية (٧). كما نزل بزواية الأقوام فى قوص ومر
بزوايا كثيرة فى الأقصر وإسنا (٨). كما أخبرنا بزوايا أخرى كثيرة نزل بها
فى طريق عودته من المشرق إلى المغرب.

(١) انظر: تحفة النظار فى غرائب الأمصار وجوائب الأسفار ص ٤٢، بيروت، ١٩٨٥.

(٢) نفسه ص ٤٨.

(٣) نفسه ص ٤٩.

(٤) نفسه ص ٤٨.

(٥) نفسه ص ٥٤.

(٦) نفسه ص ٦٣.

(٧) نفسه ص ٦٧.

(٨) نفسه ص ٦٨، ٦٩.

وفي فلسطين نزل بضائقه أبى عبد الله الفرائضى الخاصة بمطائفة الرفاعية، وقد صمب شيوخها وليس خروقتهم^(١).

أما أهم زوايا الشام، فتلك التي بنيت قرب قبر الصحابي أبى عبيدة ابن الجراح^(٢)، وزاوية الإبراهيمي بحصن الكراء^(٣)، وفي إنطاكية عند ابن بطوطة زوايا كثيرة^(٤)، وفي مدينة صهيون نزل بزاوية أسست بجوار قبر العابد عيسى البدوي^(٥)، وفي اللاتقية نزل بزاوية الصوفى الشهير إبراهيم بن أدهم^(٦)، ولاحظ أن مزاره صار سوقاً موسمية^(٧)، وعند ابن بطوطة زوايا كثيرة بدمشق^(٨) ذكر أنها سُميت خوانق كما هو الحال في مصر^(٩)، وهذا راجع إلى خضوع الشام لحكم سلاطين المماليك في مصر، وإن تميزت معظم خوانق الشام بتخليدها أسماء مشاهير أقطاب الصوفية.

وفي الحجاز لاحظ ابن بطوطة أن زواياها سميت بالأريطة، وأنها لا تقتصر على سكان الاقليم، بل إن معظم فقرائها كانوا من المجاورين الوافدين من أنحاء العالم الإسلامى خصوصاً من المغرب والأندلس^(١٠)، من

(١) نفسه ص ٧٨.

(٢) نفسه ص ٨٠.

(٣) نفسه ص ٨٤.

(٤) نفسه ص ٩١.

(٥) نفسه ص ٩٣.

(٦) نفسه ص ٩٥.

(٧) نفسه ص ٩٦ - ٩٨.

(٨) نفس المصدر والصفحات.

(٩) نفسه ص ١١٨.

(١٠) نفسه ص ١٢٧.

أهم هذه الرباطات رباط السدرة الذي يقص بمجاورين من مصر والشام على وجه الخصوص^(١)، ورباط أبي الربيع الذي يتعیش فقراؤه من النذور^(٢)، ورباط كلالة الذي حظى بهيات عظيمة من سلاطين الهند^(٣).

أما بلاد اليمن فكان معظم زواياها للصوفية الزيدية، وقد اشتهرت بدراسة علم التوحيد^(٤).

أما زوايا ظفار فقد اشتهرت بمكانتها المهمة إذ كانت تجبر اللنذرين بها من عسف السلاطين^(٥).

وفي العراق وجدت زوايا خاصة بالشيمة وأخرى سنيّة. وقد امتازت الشيعة منها بوجود المدارس فضلاً عن «حسن عمارتها»^(٦).

وقد أسس معظمها في منطقة النجف الأشرف وهرقت بثرائها ورسومها وطقوسها الخاصة، وقد قصدها المتشيعون من سائر أرجاء العالم الإسلامي^(٧).

أما التصوف السني فمن أهم طوائفه الرفاعية الذين كان لهم زوايا في سائر مدن العراق^(٨) خصوصاً في البصرة التي اشتهرت زواياها بإكرام أبناء السبيل^(٩).

(١) نفسه ص ١٧٣.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفسه ص ١٧٤.

(٤) نفسه ص ٢٧٣.

(٥) نفسه ص ٢٨٧.

(٦) نفسه ١٩٨.

(٧) نفسه ص ١٩٩.

(٨) نفسه ص ٢٠٥.

(٩) نفسه ص ٢٠٨.

وقد جمعت فارس بين الأريطة والزوايا، وقد انتشرت الأولى على ساحل الخليج. أما الزوايا فمن أشهرها ما أقيم في عبادان^(١) وغيرها من مدن فارس. وقد أثنى ابن بطوطة على كرامات متصوفيها^(٢)، ولا غرو فبلاد الفرس هي موئل التصوف الإسلامي في نشأته الأولى ومنها انتشر في المشرق والمغرب.

أما آسيا الصغرى، فقد استعاضت نظام الزوايا بنظام آخر هو «نظام الأخيه» الذي نرى أنه ذو أصول بينظلية عريقة. هذا النظام الذي غمر البلاد بمدنها وقراها^(٣)، والذي عبر عن نظام الفتوة الإسلامي الذي يعزى إلى علي بن أبي طالب كمثل أعلى للفتيان في النجدة والغروسية وإغاثة الملهوف ومعاونة الغريباء. ولا غرو فقد كان رجاله من الشبان غير المتزوجين الذين أسسوا مراكز لهم - أشبه بالزوايا - وأشوها بالفرش وزودوها بالخيول. وقد ارتبط هذا النظام أيضاً بأصناف الحرف، فكان الفتيان يعملون نهائراً ويشترون بأجورهم ما تحتاجه الزاوية من أثاث وطعام وسروج وغيرها مما يحتاجه الوافد ومن الغريباء الذين ولجوا لهم إقامة طيبة. وبفضلهم عن إقامة الأذكار والتلاوات الدينية كانوا مواعين بالرقص والغناء^(٤).

وقد قدم الفتيان لابن بطوطة مساعدات جلى، فكانوا يتنافسون على استضافته وإرشاده في تسفاراته عبر بلادهم، كما كانوا يقدمونه للحكام الذين بالقوا أيضاً في إكرامه^(٥).

(١) نفسه ص ٢١٠.

(٢) نفسه ص ٢٢١.

(٣) نفسه ص ٣١٤.

(٤) نفسه ص ٣١٥.

(٥) نفسه ص ٣١٩.

وقد وقف ابن بطوطة على رسوم وعادات وأنماط حياتهم^(١) التي سنعرض لها في موضعها من الدراسة.

وما يعيننا في هذا المقام أن هذا النظام كان على صلة بالطريقة الصوفية وخصوصاً الطريقة الرفاعية^(٢).

وفي آسيا الوسطى ظهرت تأثيرات التصوف الفارسي والطريقة العراقية خصوصاً الطريقة الرفاعية. وقد امتازت زواياها بالاعتماد في تمويلها على هبات السكان من الخيل والبقر والغنم^(٣). كما اشتهرت بتخليد أسماء الفقهاء الأجلاء كالمعلّمة الزمخشري الذي دُفن بخوارزم^(٤).

أما بلاد الهند، فقد كثرت زواياها خصوصاً على امتداد الطرق التجارية «فلا يفتقر المار بها إلى حمل زاده في الطريق»^(٥).

ولما أوفد ابن بطوطة في سفارة من قبل أحد سلاطين دهلي إلى بلاد الصين، لاحظ أن الجالية الإسلامية بالصين كان لها مساجدها وزواياها التي اعتمدت في تمويلها على التجار^(٦).

تلك وغيرها نماذج دالة على انتشار الطريقة الصوفية في سائر

(١) نفسه ص ٣٢٠.

(٢) نفسه ص ٣٢٦.

(٣) نفسه ص ٣٦٤.

(٤) نفسه ص ٤٠١.

(٥) نفسه ص ٤٩٨.

(٦) نفسه ص ٧٢٣.

أقاليم الشرق الإسلامي، وصفها ابن بطوطة وقارن أحياناً بينها وبين مثيلاتها في المغرب والأندلس، تلك التي كان الجهاد هدفها الرئيسي^(١).

أما عن المحور الثاني الخاص بالجهود الرسمية والشعبية في تأسيس الزوايا، فقد قدم ابن بطوطة صورة واضحة وشاملة في هذا الصدد.

إذ بين أن السلاطين قاموا بالدور الأساس في بناء الزوايا والإنفاق عليها. ويعزى ذلك - في تقديرنا^(٢) - إلى عدة أسباب، منها أن معظم الحكام في هذا العصر كانوا ينتمون إلى عناصر بدوية كان إسلامها سطحياً، فاعتبروا المبالغة في تشييد المؤسسات الدينية تعبيراً عن نزعة التدين. ومنها أن أغلبهم تولى السلطنة قسراً، فحاولوا استرضاء رجال الدين لإكساب حكمهم طابع المشروعية. ومنها أن ظاهرة الطرقية بجنوحها نحو الغيبة والسلبية تشكل تياراً غير معارض للسلطة، فعكفوا على نشره وترويجه. ومنها أخيراً اعتقادهم في كرامات الأولياء وخوارق الصوفية فحاولوا استرضاحهم من قبيل التبرك وذلك بإنشاء الزوايا ووقف الحبوس لتمويلها.

وقد قدم ابن بطوطة من النصوص ما يذكى هذا التفسير، إذ ذكر أن السلطان محمد بن قلاوون أكثر من تشييد الزوايا بالقاهرة والأقاليم^(٣). وهو

(١) نفسه ص ٧٦٦، ٧٦٦.

(٢) من مزيد من المعلومات راجع كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ٣، القاهرة ١٩٩٢.

(٣) تحفة النظر ص ٩٥.

تقليد أخذ به السلاطين السايقون واللاحقون، فالسلطان بيبرس الجاشنكير يعزى إليه إنشاء الخانقاة البيبرسية^(١)، ولكسب ولاء رعاياه أسس السلطان محمد رباطاً في الأراضي المقدسة بين الصفا والمروة^(٢)، ولقد حول سلاطين المماليك في الهند على أتباع سياسة أقرانهم في مصر والشام^(٣).

وعلى غرار السلاطين أسست زوجاتهم خوانق وزوايا وأربطة «جعلن فيها الطعام للوارد والصادر»^(٤) تستوى في ذلك نساء سلاطين الهند وبلاد التركستان^(٥).

ويدهى أن يحذى الأمراء حلو سلاطينهم^(٦)، خصوصاً في إيران حيث دأبوا على إقامة الرباطات «لخدمة المسافرين»^(٧)، أما أمراء أسيا الصغرى فقد تنافسوا في تشييد الزوايا والمغالات في تزيينها، حتى لينكر ابن بطوطة أن الأمير فخر الدين أسس زاوية تعد «أحسن ما رأيت في تلك البلاد»، «وجعل النظر فيها لولده والإشراف لمن أقام بالزاوية من الفقهاء»^(٨).

وعلى غرارهم فعلت زوجاتهم، إذ أن إحداهن أسست زاوية بخوارزم «فيها الطعام للوارد والصادر»^(٩).

(١) نفسه ص ١٢٩.

(٢) نفسه ص ١٦٢.

(٣) نفسه ص ٥٨٥.

(٤) نفسه ص ٥٧٣.

(٥) نفسه ص ٢٣٢.

(٦) نفسه ص ٨٤.

(٧) نفسه ص ٢٢٢.

(٨) نفسه ص ٣٤٨.

(٩) نفسه ص ٤٠٤.

كما أسس الولاة والقضاة خوانق وزوايا كثيرة، نذكر منهم - على سبيل المثال - أمير مدينة أصفهان المسمى خواجه كافي والمعروف بثرانته الذي أهله للإتفاق «في عمارة الزوايا وإطعام أبناء السبيل»^(١).

وقد تبارى المؤسسون - وخصوصاً من كبار التجار^(٢) - في تأسيس الزوايا والإتفاق عليها من أموالهم، مثال ذلك أحد أثرياء مدينة ترمذ، والتاجر المعروف في فارس خواجه إسحق^(٣) الذي أسس زاوية «يطعم فيها الوارد والصادر وينفق فيها على الفقراء»^(٤).

ونظراً لانتشار الطريقة في الغرب الإسلامي وانتشار طوائفها في الشرق، وجدت زوايا في الشرق أسسها مغاربة وأندلسيون. فالشيخ المغربي عبد الواحد المكتاسي أسس زاوية بقوص في صعيد مصر^(٥). والفقيه الأندلسي برهان الدين أسس زاوية بإحدى مدن الصعيد^(٦). كما أسس غيرهما زوايا بالشام وأريطة بالصجاز^(٧).

بل إن بعض الصوفى وقطاع الطرق ممن تابوا حاولوا التكفير عن جرائمهم^(٨) بإنشاء الزوايا. ذكر ابن بطوطة أن أحد لصوفى سبستان

(١) نفسه ص ٢٢٢.

(٢) نفسه ص ٢٢٤.

(٣) نفسه ص ٤٢٢.

(٤) نفسه ص ٦٣١.

(٥) نفسه ص ٦٨.

(٦) نفسه ص ٦٩.

(٧) نفسه ص ٨٢.

(٨) نفسه ص ٣٢.

«كان له جماعة من فرسان الأعراب والأعاجم يقطع بهم الطريق، وكان يبني الزوايا ويظمم الوارد والصادر». وقد أثر عن بعضهم الكرامات والإتيان بالخوارق بعد تويثهم^(١).

هكذا كشف ابن بطوطة عن الجهود الرسمية وغير الرسمية في تأسيس الزوايا والأروطة وقدم صورة لا نجد لها نظيراً في المصادر الأخرى.

أما عن المحور الثالث الخاص بنظم الطريقة ورسومها وطقوسها، فالمعلومات غزيرة بصددها في المصادر. لكن ابن بطوطة قدم الجديد في رحلته نثبته على النحو التالي:

كشفت ابن بطوطة عن مصادر تمويل الزوايا وإعاشة الفقراء بها. ففضلاً عن الهبات والندود والأموال التي يتبرع بها الأفراد، وقف على مصدر هام هو الأوقاف والحبوس السلطانية سواء أكانت مزارع أو أسواق، فضلاً عن الهبات والعطايا والمنح السلطانية المالية والعينية. ومن هذه الهبات أن السلطين^(٢) «جعلوا للوارد إلى الزوايا كسوة كاملة ومائة درهم يوم

(١) ذكر ابن بطوطة أن أحد اللصوص اعتاد أن يعاقب الخمر مع ستين من رفاقه الذين اتفقوا فيما بينهم أن تكون سهراتهم بالتناوب في منازلهم. فلما تاب وقدم رفاقه إلى داره ليلة تويته جعل الخمر في قوارير. فلما أرادوا احتساء الخمر فتحو إحدى الزجاجات فوجدوا ما بداخلها حلواً. وهكذا كان الحال مع بقية القوارير. فلما كلموا صاحب الدار في الأمر قال لهم إنه تاب وأقسم أن هذا الشراب هو الذي كانوا يشربونه فيما تقدم فتأبوا جميعاً وبنوا زاوية انقطعوا فيها للعبادة.

انظر: تحفة النظار ص ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) نفسه ص ٣٤٨.

قدومه وثلاثمائة درهم يوم سفره والنفقة أيام مقامه وهي الخبز واللحم والأرز المطبوخ بالسمن والحلواء. كما كشف ابن بطوطة عن الكثير من الطرق الصوفية الواردة إلى المشرق من المغرب وفرق بينها وبين الطرق ذات الأصل الفارسي. هذا بالإضافة إلى تسرب بعض الطرق العراقية إلى آسيا الصغرى. وأخيراً تمييزه بين الطرق الصوفية السنية والشيعة^(١).

بالمثل قدم معلومات جد هامة عن ظاهرة^(٢) «الأخية» التي انتشرت بأسيا الصغرى؛ موضحاً صلاتها بالطرقية وأصناف الحزب عاقداً الصلة بينها وبين نظام الفتوة الذي عرفه الشرق الإسلامي والذي عرف في المغرب أيضاً باسم «نظام الصقورة».

كما وصف ملابسهم وشعاراتهم وأسلحتهم وأبواقهم وطبولهم وحدد طقوسهم ورسوم نظامهم. هذا بالإضافة إلى مراتبهم وسلطات أمراء طوائفهم ومن يقوم على أمر زواياهم من الشيوخ والأئمة والمؤننين والخدم والعبيد^(٣). كذلك بين كيفية إدارة الزوايا وتعيين الموظفين القائمين على الإنفاق والمشرفين على الخدم والطباخين والسقائين والفراشين^(٤). وعدد أسماء شيوخ طوائفهم ومدى سلطاتهم على الزوايا التابعة لهم^(٥). وأبان مكانتهم عند السلاطين والأمراء الذين غالباً ما اختاروا منهم حكاماً على المدن^(٦). وأخيراً كشف عن الصلة بينهم وبين شيوخ الصوفية التقليدية الذين كانوا ينتسبون إلى الطريقة الرفاعية^(٧).

(١) نفسه ص ١٩١.

(٢) نفسه ص ٣٢٠.

(٣) نفسه ص ٣٢٢.

(٤) نفسه ص ٢١٣.

(٥) نفسه ص ٢١٤.

(٦) نفسه ص ٣٢٥.

(٧) نفسه ص ٣٢٦.

بل تغفل ابن بطوطة إلى طبيعة الحياة داخل زوايا الفتيان من إقامة الشعائر وقراءة الأوراد إلى الرقص والسماح. كذلك أوضح طقوس الجلوس في الزاوية حسب المراتب^(١).

وأما ابن بطوطة بمعلومات جد مهمة وضافية عن نظام «المجاورة» بمكة وأفاض في الحديث عن خلوات المجاورين وطوائفهم بالحرم وتدارسهم أمور الدين^(٢).

كما ربط ابن بطوطة بين اختيار مواضع إقامة الزوايا وبين مشاهير الصحابة وأقطاب الصوفية الذين ينتمون إلى الإقليم^(٣).

وأخيراً أبان عن موقفه من الطرق الصوفية والفقراء. وهو موقف المحبِّ المعجب حيث قال «لله نرُهم من طائفة ما أكرم نفوسهم وأشد إيتارهم وأعظم شفقتهم على الغريب والطفهم بالوارد وأحبهم فيه وأجملهم احتفالاً بأمره^(٤)».

وفيما يتعلق بمحور الكرامات وتعبيره عن البنية الفكرية للعصر؛ افرد ابن بطوطة صفحات كثيرة عن الخوارق والكرامات والمعجزات المنسوبة إلى الأولياء مدعماً إياها بوقائع عاينها أو أحداث وقعت له.

من هذه الوقائع ما رواه عن كرامات الشيخ خليفة وصاحب

(١) نفسه ص ٣١٥.

(٢) نفسه ص ١٧٢، ١٧٣.

(٣) نفسه ص ٤٨.

(٤) نفسه ص ٢٤٥.

المكاشفات حيث أثر عنه أنه كان يقادر مجلسه بالأسكندرية ويتوجه لتناول
اللبن والتمر في الديار المقدسة ثم يعود إلى المجلس^(١)...

وقد ذكر ابن بطوطة أنه حين التقى به أخبره الشيخ - دون سابق علم
- بأنه مسيحي في العالم الإسلامي حتى يصل إلى الهند حيث سيلتقي بها
بأحد الأولياء، وهو ما حدث بالفعل^(٢).

روى أيضاً عن كرامة أحد الأولياء وكان بلا لحية لعنفه القاضى
«فزعق ورفع رأسه فإذا هو لحية سوداء عظيمة^(٣)».

وفي الشام روى كرامة صوفى استشعر أصحابه الجوع فأمرهم
بالتوجه إلى مكان معين، فلما وصلوا إليه «وجدوا حماراً وحشياً ذهبوه
وشوره وأكلوا^(٤)».

وفي نيسابور التقى بشيخ آخر أخبره بأن خادمه سيلوذ بالهرب، وقد
تحقق ذلك بالفعل حسب شهادة ابن بطوطة^(٥).

وفي الحجاز أساء أحد الأمراء معاملة الصوفية فأصبحت دوابه
بمرض عضال، وحين اعتذر لهم «أراقت ما كان في أجوافها وورأت مما
أصابها^(٦)».

(١) نفسه ص ٣٩.

(٢) نفسه ص ٤٠.

(٣) نفسه ص ٥٠.

(٤) نفسه ص ١٠٠.

(٥) نفسه ص ٤٢٢.

(٦) نفسه ص ٧٤.

وفى أصله أن أبلغه أحد الصوفية أنه بلغ منيته فى الدنيا وإن يبلغها فى الآخرة إلا إذا تصوف، وقد تحقق ذلك بالفعل^(١).

روى أيضاً أن نفسه تأقت «لجنة» من نوع ثمين، وعلى التوَسُّل عليه صوفى فقير حقق بغيته^(٢).

كما ذكر أن حاكماً ظالماً اضطهد أحد الصوفية وسلط عليه كادياً متوحشة لنهشه، لكن الكلاب حين عاينته ولَّت أليفة^(٣).

وفى الهند روى عن صوفى أهداه «فرجية» وتنبأ بأن أحد الكفار سيسلبه إياها إبان رحلته، وتحقق كشفه لما وصل ابن بطوطة إلى بلاد الصين^(٤).

وفى شيراز نزل أحد الزوايا وود لو أن معه مصحفاً يرتل فيه القرآن، وعلى التوافاجاه صوفى بالقاء مصحف بين يديه^(٥).

ولم تقتصر تلك الكرامات على الصوفية من السنة، بل انسحبت كذلك على صوفية الشيعة فأورد كيف كان المرضى يأتون من كل فج إلى قبر على ابن أبى طالب فى ليلة «المهيا» فيتمعدون نصف الليل، وينامون النصف الآخر ويستيقظون وقد برأت عظامهم^(٦).

(١) نفسه ص ٢١١.

(٢) نفسه ص ٢٢١.

(٣) نفسه ص ٢٢٥.

(٤) نفسه ص ٧٠١.

(٥) نفسه ص ٣٣٦.

(٦) نفسه ص ١٩٩.

كما روى ابن بطوطة عن خوارق معروفة للصوفية كاقتران النيران وشج الرؤوس وما شابه ذلك من أمور اشتهر بها الرفاعية^(١). تلك الروايات وغيرها كثير رواها ابن بطوطة عن خوارق وكرامات الصوفية تميظ اللثام عن ظاهرة هامة شهدها العالم الإسلامي إبان عصر الانحطاط بعد أن وئدت التيارات العقلانية وسادت الاتجاهات النصية والفقيية.

أما عن دور الطريقة في المجتمعات العربية الإسلامية سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتعليمياً وثقافياً، فقد أمدتنا رحلة ابن بطوطة بمعلومات جد هامة.

فعلى الصعيد السياسى أوضح ابن بطوطة مكانة الصوفية عند السلاطين الذين لم يخشوا وسعاً في إرضائهم وتوقير شيوخهم. فالأمير سيف الدين يلمك الملوكي كان يواظب على زيارة زاوية الشيخ أبى النجاة بمدينة فوه بمصر لنيل بركات شيخها أبى عبد الله المرشدى، ولم يتقاعس عن مجالسة الفقراء بها ومشاركتهم الطعام^(٢).

والأمير أبو نسي أمير مكة كان يحرص على استرضاء الصوفية ويفدق من ماله الخاص على المجاورين^(٣). وكان سلطان شيراز أبو إسحق يلجأ إلى مشايخ الصوفية للاسترشاد بهم في أمور المدينة ولم يجد غضاضة في البوح إليهم بمشكلاته الخاصة مع أفراد أسرته^(٤). ولا غرو فقد فوض إليهم الفصل في المنازعات بين العناصر المتصارعة في المدينة^(٥).

(١) نفسه ص ٢٠٥ ، ٢٠٦.

(٢) نفسه ص ٤٤ ، ٤٥.

(٣) نفسه ص ١٧٤.

(٤) نفسه ص ٢٢٦.

(٥) نفسه ص ٢٢٨.

ولمى اليمن اعتبرت الزوايا أماكن محرمة يلوذ بها خصوم السلاطين
فلا يستطيعون النيل منهم^(١).

لقد حرص السلاطين والأمراء أن يكون الصوفية في عيون مجالسهم
وكانوا يبالغون في مد الأسطة لآكلهم. كما كان شيوخ الصوفية يستثمرون
هذه المكانة كي ينفق السلاطين والأمراء على الزوايا وإكرام الوافدين من
الغرياء إليها^(٢).

هذا فضلاً عما قاموا به من تقديم النصائح والمواظ للحكام، وكان
أكثرهم يستجيبون ويذوقون الدموع بين أيديهم إظهاراً للتوبة والتكفير عن
الآثام^(٣). ووصل نفوذ الصوفية عند السلاطين إلى حد ردع الظلمة منهم،
حتى ليذكر ابن بطوطة أن جماعة من الصوفية اقتحموا دار أحد الحكام
وأقاموا عليه حد السكر^(٤).

وما كان هؤلاء الأولياء يستجيبون للهدايا والإنعامات التي يقدحها
الحكام عليهم مؤثرين حياة الزهد والنسك. بل منهم من^(٥) رفض مقابلة
هؤلاء الحكام في زواياهم وهزقوا عن مجرد الحديث معهم^(٦). بالمثل كانوا
يرفضون المثل بين أيديهم في قصورهم ويؤثرون اللقاء في الزوايا^(٧).

(١) نفسه ص ٣٧٨.

(٢) نفسه ص ٣٦٨.

(٣) نفسه ص ٤١٤.

(٤) نفسه ص ٢٩٤.

(٥) نفسه ص ٤٨٤.

(٦) نفسه ص ٣٩٤.

(٧) نفسه ص ٥٤٦.

ولا غرو، فقد تزلزل السلاطين إليهم يطلبون الصلح والغفران ويسألونهم الدعاء^(١). كذلك حرص بعض السلاطين الانتقياء^(٢) على اتخاذ مبعوثين وسفراء من مشايخ الصوفية. بل إن ابن بطوطة نفسه حين تصوف ووهب ماله للفقراء، استدعاه سلطان دهلي^(٣) وبعث إليه بالخلع والهدايا السنية^(٤). وعينه قاضياً ثم بعثه سفيراً إلى بلاد الصين^(٥).

هكذا شكل تشيوخ الصوفية قوة روحية ومعنوية خلفت من جور الحكام خلال عصور اتسمت بالظلم والطغيان.

أما عن الدور الجهادي للزوايا في الشرق الإسلامي؛ فلم يشر إليه ابن بطوطة قط على عكس ما أورده عن زوايا المغرب والأندلس^(٦). وإن أورد إشارات ضئيلة عن دورها في نشر الإسلام في المناطق الثغرية. فقد ذكر - على سبيل المثال - أن الشيخ الصوفي جلال الدين التبريزي أسلم على يديه أهل الجبال في الإقليم الذي بنى فيه زاويته^(٧).

وعلى الصعيد الاقتصادي أثبت ابن بطوطة دور الزوايا في تقديم

(١) نفسه ص ٥٠٥.

(٢) نفسه ص ١٧٦.

(٣) نفسه ص ٤٨٤.

(٤) نفسه ص ٥٩٧.

(٥) نفسه ص ٥٩٨.

(٦) نفسه ص ٧٦٦.

(٧) نفسه ص ٧٠٠.

الخدمات على طول الطرق التجارية «فلا يفتقر القائم إلى حمل زاد في الطريق»^(١).

كما أوضح ابن بطوطة أمثلة إضافية عن الدور الاجتماعي للطريقة؛ حيث قدمت الزوايا مأوى للفقراء وملاً للمعوزين في عصر اتسم بالحصار والمجاعات. هذا فضلاً عن دورها في التواصل الاجتماعي والمضاربي حيث كانت ملتقى للرفياء يلبون إليها من كل حدب وصوب. كذلك كانت عاملاً هاماً في إقرار الأمن خلال عصر غص بالصويفية وقطع الطرق^(٢).

ورحلة ابن بطوطة تقف شاهداً على ما قدمته الزوايا من دور اجتماعي وحضاري؛ حيث كانت الزوايا مستقراً لإقامته خلال تسفاراته، وحيث لاقى من العلماء والأولياء جموعاً غفيرة في الزوايا التي حل بها.

وهذا يقو به إلى الحديث عن دور ثقافي وتعليمي اضطلعت به الزوايا في هذا العصر. فضلاً عن المواءمة والأذكار والعبادة اضطلعت بعض الزوايا بمهمة تعليم الصغار وتحفيظهم القرآن الكريم خصوصاً من أبناء الفقراء واليتامى^(٣). ولا غرو فقد ألحقت المدارس ببعض الزوايا، حتى أن لفظ «مدرسة» قد ورد عند ابن بطوطة مرادفاً للفظ «زاوية» في بعض الأقاليم التي زارها^(٤). وهذا يفسر لماذا كان بعض شيوخ الصوفية علماء وفقهاء في

(١) نفسه ص ٤٩٨.

(٢) نفسه ص ٢٤٢.

(٣) نفسه ص ١٧٢.

(٤) نفسه ص ١٩٨.

علوم الدين ^(١). ولماذا كانت بعض الزوايا منابر للحوار والجدل في علم الكلام، خصوصاً تلك المنسوبة إلى الشيعة ^(٢).

صنفوا القول أن ظاهرة الطريقة برغم سلبياتها المعروفة التي أشرنا إليها سلفاً، انطوت على بعض الإيجابيات، وهو ما كشفت عنه رحلة ابن بطوطة بامتياز.

(١) نفسه ص ٢٢٤.

(٢) نفسه ص ٢٧٢.

أثر الأيديولوجيا في صياغة بعض
مصطلحات الفرق الإسلامية

تستهدف هذه الدراسة تبيان تأثير الأيديولوجيا في صياغة بعض مصطلحات فرق المعارضة في الإسلام. ولما كان مصطلح الأيديولوجيا لا يزال مضيقاً في أذهان الكثيرين الذين يستخدمونه ويوظفونه في كتاباتهم وأدبياتهم، إلى حد حكم أحد الباحثين بأنه مصطلح «غير برى»، لذلك تنصدي الدراسة لمحاولة تفسير دلالاته معولة على نقد بعض الكتابات الرائدة في هذا الشأن. كذلك ترمى الدراسة إلى محاولة عقد مقارنة بينه وبين مصطلح «الدعوة» الذي جرى استخدامه في كتب التراث ويجرى توليفه من لدن المحدثين - في بعض الأحيان - توظيفاً خاطئاً كذلك.

ولما كانت فرق المعارضة ذات «دعوات» سرية اختلطت خلالها الأفكار والعقائد والمبادئ بالسياسة، حامت الشكوك حول ما تنطوى عليه من حقائق على الصعيد المعرفي، وهو ما يمكن - إجرائياً على الأقل - افتراض صلة ما بين «أدلجة» الأفكار وبين التشكيك في مصداقيتها.

كل ذلك قمين - فيما نرى - بإضفاء نوع من المشروعية على ما تنصدي إليه هذه الدراسة العجلى لمحاولة «تنوير» تلك المصطلحات، خصوصاً مصطلح «الأيديولوجيا» ومصطلح «الدعوة». ومحاولة الباحث وأرج هذا الموضوع المبهم لا تطمح إلى أكثر من توصيف الإشكالية وإلقاء بعض الضوء على ملايساتها التاريخية.

بخصوص مصطلح «الأيديولوجيا» نرى أن سر إغازه كامن في كونه لا يعبر عن واقع ملموس بقدر ما ينطوى على تصورات لهذا الواقع من خلال «مخيال» الدارس الذي يعكس ثقافته وأفكاره حول هذا الواقع. لقد رأى البعض أن مفهوم هذا المصطلح يتمثل في «تاريخ الأفكار» الممثلة لحقبة تاريخية يعينها والتي تكون في حصادها النهائي تنظيراً لبنيات تلك الحقبة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً وثقافياً.

على أن هذه «الأفكار» بدورها خاضعة للتعديل حسب معطيات التفسير في هذا الواقع وتراكم «المعرفة» الناجم عن التطور التاريخي من جهة وما يطرأ على «مخيال» الدارس نفسه من تطورات وتعديلات ومراجعات.

حجر الزاوية في الإشكالية من ثم يكمن في المفارقة المعرفية بين التصورات الذاتية للواقع وبين الواقع الموضوع في حد ذاته. وعلى ذلك فلا يمكن الحديث عن «أيديولوجية» ثابتة، إنما تتنوع الأيديولوجيات بخصوص واقع محدد بتنوع مصالح وثقافات وأهواء من ينشدون معرفة هذا الواقع.

لذلك لا نرى ما يراء أحد الدارسين^(١) بأن مفهوم الأيديولوجيا هو «الاتق الذهني الذي يحدد الفكر الإنساني في عصر من العصور». كما لا نوافق على التعريف الفرنسي للمصطلح بأنه «علم الأفكار»، نظراً لانتهاك صفة العلمية بتأثير الذاتية الكامنة في طبيعة «مخيال» صاحبها.

ولعل ما يقخذ على التعريف الأسبق أن «الاتق الذهنية» تتعدد - لا تتوحد - في رؤية عصر واحد، بحيث يمكن الحديث عن «أيديولوجيات» لا أيديولوجية واحدة.

وربما كان التعريف الماركسي أقرب ما يكون إلى الصحة، حيث

(١) انظر: مهد الله العروى: مفهوم الإيديولوجيا، ص ١٠، بيروت ١٩٨٨.

يلخص مفهوم الأيديولوجيا في «تصور الإنسان عن الحقيقة وليس الحقيقة ذاتها». ولكننا نأخذ على هذا التعريف قوله بكون «الأيديولوجيا» مخلطة بالضرورة في المجال المعرفي. فالماركسية نفسها التي تنسب إلى نفسها صفة العلم الموضوعي، أيديولوجية ليس إلا. وليس كل «الأيديولوجيا الألمانية» التي تصدى ماركس لدحضها كافرة بالحقيقة، خصوصاً إذا ما أدركنا أن العلم الماركسي امتداد طبيعي للفكر الألماني وليس قطيعة معه.

لذلك أيضاً نخالف الأستاذ العروى^(١) - مرة أخرى - حين يذهب إلى أن الأيديولوجيا محض «قناع» زائف يخفي نوايا حقيرة ولئيمة. قد يكون ذلك صحيحاً في كثير من الأحيان، لكن لا نستطيع أن نصادر على أن بعض الأيديولوجيات تتطوى على كثير من الحقائق، فليست الأيديولوجيا - بالضرورة - منافية للعلم الموضوعي - خصوصاً إذا ما تعلق موضوع هذا العلم بالإنسانيات - لأن العلم الموضوعي يجمع بين المعرفة والتاريخ. فالثابت أن الأيديولوجيا كذلك تجمع بينهما. بل إن تحليل الأيديولوجيا - حتى في جانبها الزائف - يكشف عن أبعاد معرفية وتاريخية.

نحن نعتقد بأن «التوظيف السياسي» للأيديولوجيا هو الذي يفت في مصداقيتها المعرفية. ذلك أن المضمون المعرفي الصحيح قد يسخر سياسياً بما يخدم الأهواء التي تعتم العقل وتحجبه عن إدراك الواقع من قبل المتلقي. لكن تبقى الأيديولوجية متضمنة حقائق معرفية.

وينسحب ذلك على الماركسية نفسها، فتحليلها للتاريخ كما تتضمنه

(١) نفس المرجع والصفحة.

«المادية التاريخية» صحيح كل الصحة لأنه نتيجة استقراء علمي لا اجتهاد تأملي أو وهم انطباعي، لكن دخول الماركسية التاريخ - وهنا يظهر دور التوظيف السياسي - أسفر عن أخطاء واضحة في تصوراتها، كما أثبتت الأحداث الأخيرة في الاتحاد السوفيتي وشرقي أوروبا.

لنحاول على هدى تلك الرؤية تطبيق مقولاتها على الاصطلاحات المتعلقة بالفرق الإسلامية ذات «الدعوات» المذهبية، بهدف تبين تأثير البعد السياسي في صياغة تلك المصطلحات.

ونكتفي في هذا الصدد بضرب مثلين، أحدهما خاص بتسميات تلك الفرق، والآخر يتعلق بدعواتها المذهبية.

وأول ما نلاحظه بخصوص الفرق الإسلامية أنها انطلقت في أبنيتها النظرية من الإسلام، ومع ذلك اختلفت في عقائدها ومبادئها وأرائها. ويرجع هذا الاختلاف إلى توظيفها للإسلام كأيديولوجية. بمعنى أن البعد السياسي - المؤسس على ركائز سوسيو - اقتصادية هو الذي خلق هذا التباين. فالقرآن - كما يقول علي بن أبي طالب - حمال أوجه، والحديث النبوي - رغم تمحيصه لكشف الصحيح من المنتحل - ظل مثار خلاف حتى بين محدثي أهل السنة أنفسهم، حتى أن بعض فرق المعارضة لم تعتمد إلا الأحاديث المروية عن أئمتها. لذلك اعتمدت فرق المعارضة آلية التلويح لدحض اتهامات أهل السنة، ذلك أن الأخيرين لم يتورعوا عن انتحال أحاديث نبوية تكفر فرق المعارضة. لذلك لم يخطئ أحد المفكرين^(١) المعاصرين حين حكم

(١) انظر: د. حسن حنفي: التراث والتجديد - من العقيدة إلى الثورة، مجلد ٥، ص ٥٣٥، القاهرة ١٩٨٨.

بأن التوظيف الأيديولوجي للإسلام جعل أهل السنة يعتبرون خصومهم السياسيين «مجرماً ومرتبدين»...

ولم تقتصر «أدلجة» الإسلام على أهل السنة، بل سلكت المعارضة الطريق نفسه. فقد روى حديث - مشكوك في صحته - عن افتراق الأمة إلى سبعين فرقة - أو أكثر - كلها هالكة إلا واحدة فقط هي الناجية. ويدهى أن تعتبر كل فرقة نفسها هي الفرقة الناجية وحدها. وغالباً ما كانت تلك الفرقة هي «فرقة السلطان»^(١). ويدهى أيضاً أن تكون خطابها بما يخدم دعاويها الأيديولوجية وأهدافها السياسية. لذلك يتمتع الخطاب الإسلامي عموماً - والسلفي خصوصاً - «بقوة تجيش هائلة لكنه مع ذلك عارى من الصحة تماماً»^(٢).

وما نلاحظه أيضاً أن المعارف المستندة إلى كتب الفرق مشكوك في صحتها حتى ما يتعلق منها بعلم الكلام الذي يتناول أصول العقيدة. وحق للبعض^(٣) الحكم بأنه خال من العلم تماماً ويدخل في إطار الأيديولوجيا «فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام وليس تاريخاً لعلم الكلام». فعلم أصول الفقه أيضاً عولت عليه الفرق من أجل تحديد فعاليتها وديمومتها في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية^(٤). كما وظف علم المنطق وعلم اللغة لنفس الأغراض والأهداف^(٥).

(١) نفسه ص ٥٣٦.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص ٢٤٧، بيروت ١٩٨٦.

(٣) انظر: د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٥٥٩.

(٤) محمد أركون: المرجع السابق، ص ٨١.

(٥) عبد الله العروي: المرجع السابق، ص ٢٠.

ويخيل إلينا أن مواقف فريق المعارضة جاءت كردود أفعال لمواقف أهل السنة، ففي خلال القرون الإسلامية المبكرة دعم أهل الحديث رؤاهم السياسية بالآراء النظرية وأصبح خطابهم يمثل الخطاب الأصوى البريء - في نظرهم - والذي تقاس عليه الخطابات الأخرى^(١). وحين جرى تأسيسه النظري على يد الأشعري والقرطبي - حجة الإسلام - أصبح من الناحية العلمية يمثل الخطاب السائد نظراً لهيمنة السلطات السنية على الحكم، واكتسب بفضل النقل والتواتر والغلبة طابعه المبرهن^(٢).

وهذا يعني أن علم التاريخ نفسه الذي وضع «المؤرخون الرسميون» قواعده في ظل النظام العباسي السني مفتقر لصفة التاريخية، ذلك أن التاريخ أصبح كذلك موجهاً بحديث الفرقة الناجية^(٣).. ولا غرو إذ أصبحت نشأة هذا العلم مقترنة «بصور فنية أقرب إلى الشعر منها إلى العلم وأدنى إلى الخيال منها إلى الواقع»^(٤). ولعل هذا ما جعل فقيهاً مبرزاً مثل ابن عربي يشكك في مصداقيته لا لشيء إلا «لأن التاريخية وضعت لإرضاء الملوك»^(٥).

لقد حدث خلط بين القيمة والتاريخ. وجرى انتهاك التاريخ من قبل الفرق جميعاً - إذ كان من المنطقي ألا تستسلم المعارضة للسلطة فكرياً

(١) محمد أركون: المرجع السابق، ص ٨١.

(٢) نفسه، ص ٨٥.

(٣) حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٥٦٠.

(٤) نفسه، ص ٥٦٦.

(٥) انظر: المؤلف: الحركات السرية في الإسلام، المقدمة، بيروت ١٩٧٣.

وهي التي ناطقتها سياسياً وصكوكياً - فمن أجل كسر ما نسب حولها من حصار عقائدي حاولت دعم مواقفها العقائدية بالمثل، فانبثرت تصبغ الضلأ بالخطأ، وأصبحت الوقوف على الحقيقة أمراً صعب المنال.

والم يقف الأمر عند هذا الحد، فنظراً للعداوة والخصومة المتاصلتين بين فرقي المعارضة نفسها حاولت على اقتباس أسلوب التكفير من أهل السنة. فالخراج يكفرون الشيعة، والشيعة يكفرون المرجئة... وهلم جرا. بل إن الانشقاقات المذهبية داخل الفرقة الواحدة أفضت إلى تكفير المخالفين داخل المذهب الواحد^(١).

لذلك ننبه إلى خطورة الاعتماد على كتب الفرق في استخلاص حقائق التاريخ، بالمثل ننوه بأن كتب تاريخ الفرق لم تنتج من نفس الآلة، فكلام الاقتران في بعضهم البعض لا يعبا به ولا سيما إذا لاح أنه لعداوة أو لمذهب أو لخصد، كما ذكر الذهبي. وفي نفس المعنى يقول المقبل «وقد صار كل من الفرق يحكي الشر عن مخالفه ويكتم الخير، بل يروي الكذب والبهت». ويديهي أن يتفاهم الخطب «عندما استفحل أمر التقليد وعملت أقوالهم المبتدعة معاملة أقوال المعصوم ونصوص الكتاب» على حد تعبير الدكتور زكي نجيب محمود. وهو أمر يؤدي إلى «انسداد الحجب الكثيفة بين الإنسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطورات في العلم والمعرفة»^(٢).

وسط تلك الحجب والشكوك جرت صياغة تسميات واصطلاحات

(١) راجع: للمؤلف: الخوارج في بلاد المغرب من ٢٦، ٢٧، القاهرة ١٩٩٦.

(٢) محمود إسماعيل، المركبات السرية في الإسلام، ص ٨٠٧.

الفرق الإسلامية، وهو أمر يبرز تأثير الأيديولوجيا في تضبيب المعرفة فلنحاول أن نضرب بعض الأمثلة الدالة في هذا الصدد.

لمصطلح الشيعة ارتباط بأحداث الفتنة الكبرى، وعلى وجه التحديد بعد قبول علي بن أبي طالب التحكيم وخروج الخوارج عليه، فمن بقي في معسكره عرفوا لذلك بشيعة علي^(١).

وعلى ذلك تسقط كل الدعاوى التي ترجع بالمصطلح إلى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث ذهب البعض إلى أن من كانوا مستضعفين قبل الإسلام - كعمار بن ياسر - ثم أسلموا، اتفوا حول علي بعد إسلامهم وشكلوا شيعته. كما ذهب البعض الآخر إلى أن توقيت ظهور هذه الفرقة مرتبط بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث قال الشيعة بأحقية علي في الخلافة بعد الرسول.

على أن البناء الفكري لتلك الفرقة حدث بعد معركة كربلاء وإقبال الفرس على التشيع. فقد صيغت مصطلحات التقيّة والغيبة والتوقف والرجعة والوصية والمهدوية متأثرة بالموروث العقيدى الفارسي.

وخلال الصراع العلوي - الأموي ثم العلوي - العباسي انقسم الشيعة إلى عدة فرق كالزيدية والكيسانية والإمامية الاثنى عشرية والإسماعيلية، ثم انقسمت هذه الفرق أيضاً إلى أخرى متعددة نهلت جميعاً من التراث الوافد بعد حركة الترجمة، وإن انطلقت أيديولوجياً من القرآن والسنة، حيث جرى تناول آيات القرآن وانتقلت الأحاديث لتبرير المواقف السياسية.

نفسه، ص ٦٨.

ومن الغريب أن الحزب العباسي استعار مصطلح «الشيعية» من العلويين فأطلق الخلفاء العباسيون الأوائيل على مؤيديهم مصطلح «شيعةتنا»^(١). ولعل هذا ما يدحض تأويل أهل السنة للمصطلح بما يعنى الفرقة والتشردم.

أما مصطلح «الخوارج»، فقد اختلفت الآراء حول أسباب صياغته، ولما كل الأحوال تظهر بوضوح تأثيرات الأيديولوجيا.

فمن قائل إن الخوارج أطلقوا على أنفسهم هذه التسمية، انطلاقاً من الآية القرآنية الكريمة «ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها»، كدليل على اعتزال الخوارج كافة القوى التي أضمرت نيران الفتنة الكبرى.

على أن أهل السنة والشيعية رأوا فى المصطلح ما يفيد الخروج على الملة. وتحت تأثير هذا الاتهام أطلق الخوارج الأول على أنفسهم اسم «المُحَكِّمة» تأسيساً على مبدأهم المعروف «لا حكم إلا لله». كذا سماوا أنفسهم «بالحرورية» نسبة إلى القرية التي اعتصموا بها بعد مفارقتهم معسكر على بن أبى طالب، وهى قرية حروراء.

وبعد انشقاقات الخوارج على أنفسهم إلى فرق متعددة، نسبت هذه الفرق تسمياتها إلى زعاماتها، فالإباضية نسبتوا مصطلحهم من اسم زعيمهم عبد الله بن إباض، والصفورية من زياد بن الأصفر، والأزارقة نسبة إلى نافع بن الأزرق، والنجدات نسبة إلى نجدة ابن عامر الحنفى. وإن كان

(١) أحمد زكى صلفوت: جبهة رسائل العرب، ج. ٣، ص ٢٧٧، ٢٤٢.

الإباضية المعاصرون يرفضون انتساب مذهبهم إلى الخوارج، فيرون أنه مذهب مستقل بذاته^(١).

هكذا لعبت الأيديولوجيا دورها في صياغة تسميات فرق الخوارج، وهو أمر لم يفتن إليه بعض الدارسين المحدثين حين رموا الخوارج بتهم ترد نشأة فرقهم إلى عقائد نصرانية ومجوسية^(٢) ... وفي ذلك مصداق لحكم محمد أركون^(٣) بأن الصراع السياسى بين الفرق أسفر عن «نظام ثقافى مطلق للإقصاء والاستبعاد، وهو أمر أصبح متوارثاً فى العقلية الإسلامية بحيث اتخذت شكل ذاكرة جماعية عتيقة ذات صراعات عنيفة».

أما اصطلاح «المرجئة»، فقد أطلقه عليهم خصومهم من الخوارج^(٤)، نظراً لوقوفهم موقفاً سياسياً مائئاً من قوسى الصراع إبان الفتنة الكبرى. ونحن نرجح أن هذا الموقف ينم عن تبريرية انتهازية، وليس كما ذهب^(٥)

(١) من مزيد من التفصيلات راجع : محمود إسماعيل : الخوارج فى بلاد المغرب، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) راجع، عمر أبو النصر: الخوارج فى الإسلام، ص ٢٤٥، بيروت ١٩٥٦.

(٣) تاريخية الفكر العربى، ص ١٤٦.

(٤) محمود إسماعيل: الحركات السرية فى الإسلام، ص ٣٢.

(٥) نقل الأستاذ أحمد أمين عن ابن عساکر نصاً يفيد هذا المعنى. إذ خاطبوا المتصارعين بقولهم «تركناكم وأمرکم وأمرکم واحد ليس بينکم اختلافه ولقدننا علیکم وأنتم مغتفلون. فبعضکم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه. وبعضکم يقول كان على أولى بالمحق وأصحابه. کلهم ثلاثة، ونحننا مصدق. فنحن لا نبرأ منها ولا نلعنهما ولا نقد علیهما وترجمی» أمرهما إلى الله حتى يحکم بینهما».

انظر: فجر الإسلام، ص ٢٧٩.

البعض إلى تشكيكهم في مواقف القوى المتصارعة. بدليل تحولهم إلى مؤازرة معاوية بن أبي سفيان والخلفاء الأمويين من بعده، ثم تحولهم إلى حزب ثوري راديكالي حين أدركوا أن سقوط الأمويين يات وشيكاً. لذلك أعادوا صياغة مبادئهم متأثرين بآراء الخوارج والشيعية والمعتزلة.

خلاصة القول، إن صياغة عقائد الإرجاء تأثرت بتطور الواقع السياسي ومفاهيمه، الأمر الذي يوضح تأثير الأيديولوجيا في صياغة المصطلحات المذهبية. أما تسمية «المعتزلة»، فتمكس نور الأيديولوجيا بصورة أوضح. فكتب أهل السنة تنضارب في ذكر أسباب التسمية. فالشهرستاني يرجع السبب إلى «اعتزال» وأصل بن عطاء مجلس الحسن البصري نتيجة خلاف حول بعض القضايا الفكرية. والبغدادى يرى أن أصل «اعتزل» إجماع الأمة في الرأي حول مرتكب الكبيرة. ونقوه بأن البغدادى يقلص مفهوم الأمة في أهل السنة وحدهم.

وربما كان المسعودى أكثر اعتدالاً حين ذهب إلى أن مرتكب الكبيرة - في نظر المعتزلة - «اعتزال» عن المؤمنين والكافرين. أما المرتضى المعتزلى فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية «لاعتزالهم» الأقوال المحدث والمبتدعة.

كل هذه الأحكام - في نظرنا - مشبعة بتأثيرات الأيديولوجيا، والصواب ما يراه المستشرق ظلينو حين اعتقد بأن «الاعتزال» عبر عن موقف سياسى اتبعه بعض كبار الصحابة المعتدلين الذين وقفوا موقف الصياد بين المتصارعين على مسرح أحداث الفتنة الكبرى^(١).

(١) عن توثيق الآراء، راجع كتابنا: الحركات الصرية في الإسلام، ص ٨٩، ٩٠.

وما يعني أن السياسة شكلت حجر الزاوية في نعت تلك التسميات المزدوجة وأن الحملة على المعتزلة تشكل نعمة متواترة في المصادر السنية إلى حد نعتهم بأنهم «مجوس الأمة»... متغافلة الدور العظيم الذي لعبه الاعتزال في «عقنة الإيمان» والتنظير العقلي للعقائد الإسلامية والمنافعة منها ضد أصحاب الديانات الأخرى.

مما سبق يتضح بجلاء نور الأيديولوجيا في تضييب المعارف المتعلقة باعتقادات وأراء الفرق الإسلامية، خصوصاً تلك التي تصدت لمعارضة الخلافة السنية. ولا يتسع المجال لإبراز تفصيلات تلك الأفكار «المتاذلة»، فقد سبق ودرسناها في مؤلفات سابقة.

لذا سنكتفي في هذا المقام بدراسة مصطلح «الدعوة» الذي كان قاسماً مشتركاً في النشاط السياسي لأحزاب المعارضة، والذي يعد في نظرنا أكثر المصطلحات التراثية اقتراباً في مضمونه ودلالاته من مصطلح «الأيديولوجيا» الحديث والمعاصر.

والحق أننا لا ندعى سبقاً في الوقوف على تلك الصلة بين المصطلحين، فقد سبقنا أحد الباحثين^(١) النابهن إلى ذلك. لكننا نتحفظ على منهجه في التناول، إذ عالج الموضوع استناداً إلى مصنفات منظر أهل السنة «وحجة الإسلام» - الإمام الغزالي - من خلال حملته الضارية على الشيعة.

معلوم أن الغزالي ينطلق من وهم خاطيء مفاده أن الحركة الشيعية

(١) راجع: عبد الله العروي: المرجع السابق، ص ٢٢.

عموماً - والإسماعيلية على نحو خاص - أحكموا مضطماً خبيثاً لهدم الإسلام وتقويض أركانه. وهذا في حد ذاته محض موقف أيديولوجي متعمت، متجاهلاً ما انطلوت عليه الدعوة الإسماعيلية من مبادئ إنسانية تنطلق من الإسلام أصلاً ومدعمة بالثراء الفكري في العالم الإسلامي آنذاك نتيجة الانفتاح على التراث الكلاسيكي، في صورة حركة إصلاح شاملة لأحوال العالم الإسلامي المتدهور.

بالعودة إلى المعاجم اللغوية نجد حلاً عادلاً لمفهوم مصطلح «الدعوة». ففي لسان العرب وظف هذا المصطلح بما يفيد الإيجاب والخير والحقيقة، كما وظف كذلك لتقيض تلك الصفات. فاللفظ مشتق من «الدعاء» بمعنى الاستفتاح والعبادة^(١). كما استخدم تاريخياً في النص القرآني بمعنى التهييب في اعتناق الإسلام، وقد وظفه الرسول صلى الله عليه وسلم في رسالته إلى هرقل حين دعاه إلى الإسلام^(٢). بالمثل استخدمه المرتدون ومدعو النبوة للخروج عن الإسلام. لذلك صدق ابن منظور^(٣) حين حكم بأن «الدعاة قوم يدهون إلى بيعة هدى أو ضلالة». فالدعوة لذلك تعني التقييض، الحق والباطل^(٤) «حسب طبيعة الدعوة».

ومن جانبنا نرى أن دعوات فرق المعارضة السياسية الدينية، استهدفت إقامة العدل والإصلاح من منطلق إسلامي. لكن هذا العدل

(١) ابن منظور: لسان العرب، ص ٢٨٢، يوافق.

(٢) نفسه، ص ٢٨٢.

(٣) نفسه، ص ٢٨٤.

(٤) نفسه، ص ٢٨٦.

والإصلاح عد - من وجهة نظر السلطة القائمة التي استهدفت المعارضة وتقويضها - مروقاً وإلحاداً وكثراً وزندقة.

وليس أدل على صحة معتقدنا من توظيف ابن خلدون مصطلح «الدعوة» الدينية كشرط أساسي لقيام الدول الكبرى. إذ كرس في مقدمته فصلاً بعنوان «أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أهلها الدين، إما نبوة أو دعوة حق». ويذهب فيه إلى أن «الدعوة توحد العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق»^(١). بل يمتضى ابن خلدون إلى ما هو أبعد من ذلك حين يجمع بين ما تستهدفه الدعوة من لم الشمل وتخليق الوجدان الجمعي وبين إرادة الله^(٢). ومن هنا تتسجم فلسفة ابن خلدون في العمران البشري مع العقيدة الإسلامية^(٣). فجمعه بين العصبية والدعوة كشرط لقيام الدولة توفيق بين العلم الموضوعي وبين العناية الإلهية. والعصبية عند ابن خلدون لا تعنى رابطة الدم فقط بقدر ما تعنى مفهوم «القوة المطلقة»^(٤). وتلك القوة المطلقة منوطة بالفعل البشري، والفعل البشري - في نظر ابن خلدون - لا يصطدم مع العناية الإلهية طالما كانت الدعوة التي تلم شمل العصبية دعوة حق. ومن هنا يصدق حكم^(٥) أحد الباحثين بأن الدولة - في نظر ابن خلدون - تنشأ من منشأ ديني يسفر الدعوة لشحن الهمم من أجل الاحتكام إلى القوة في صياغة الفعل التاريخي.

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ١٥٧، ١٥٨، المطبعة التجارية - مصر.

(٢) نور الدين حنقلى: الخلدونية، ص ٩٨، بيروت ١٩٨٣.

(٣) بوتول (غاستون): ابن خلدون، ص ٣٤، بيروت ١٩٨٤.

(٤) نفسه، ص ٧٠.

(٥) عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخه، ص ١١٧، ١١٨، بيروت ١٩٨١.

والدعوة الدينية - هي نظراً للجابري^(١) - تعنى ما نسميه الآن «بالأيديولوجيا». وننوه بأنه يجعل الدعوة الإصلاحية تحل محل الدين، كما نؤكد وقوفه على حقيقة توليف الدعوة للدين إما للإصلاح أو كمحض ستار وقناع. وفي الحالتين معاً تعمل الأيديولوجيا (الدعوة) عملها في تحريك العصبية نحو الفعل التاريخي^(٢).

خلاصة القول أن المصطلحين «الدعوة» و«الأيديولوجيا» يتسمان بالفوض^(٣)، لكنه لا يلبث أن يتبدد باستكتناه محتواها المعرفي. واستكتناه المعرفة لا يتم بمعزل عن الفطنة إلى المرامي السياسية التي تكرر تلك المعرفة لتحقيق أغراضها. لذلك نقترح تعريف كل من المصطلحين «بالأفكار المسيسة». ذلك أنه لا أيديولوجيا ولا دعوة دون أفكار تتضمن الآراء والمعتقدات، وتسييس تلك الأفكار هو الذي يفت في مصداقيتها.

وإنحاول تطبيق هذا الرأي - الذي نزعج جدته - على الدعوة الدنيوية في محاولة للكشف عن العقبات والصعاب التي تحول دون التثبت من مصداقية المعارف المسيسة. من الثابت أن الدعوة العلوية بدأت خلال العصر الأموي، كرد فعل لمفاسد النظام وخروجه عن جادة الشريعة. وكانت الدعوة تنور لصالح إمام من آل البيت يحيل الظلم عدلاً ونؤكد أنها انطلقت من مبادئ إسلامية وأنها استهدفت النولة الأموية ومن بعدها العباسية حين

(١) انظر: محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، ص ٢٩١، بيروت ١٩٧٩.

(٢) ملحم قريان: خلدونيات، ص ٢٤٠، بيروت ١٩٨٤.

(٣) نفسه، ص ٢٤٩.

تتكر العباسيون لشعارات الإصلاح والمساواة واحتكروا السلطة دون أبناء عمومتهم. وعلى ذلك فالدعوة وجهت ضد السلطة وليس الإسلام.

وخلال العصر العباسي الأول، وكنتيجة لحركة الترجمة، أفادت الدعوة في صياغة مبادئها من الموروث الفكري الفارسي والأفلاطونية المحدثة. كما أفادت في تشكيل نظامها من العلوم الجديدة كالجغرافيا والفلك والرياضيات.

وعلى هذا الصدد برزت الدعوة الإسماعيلية الباطنية خصوصاً التي وفقت بين تعاليم الإسلام - عن طريق التلويل الباطني لآيات القرآن الكريم - وبين المنجزات العلمية التي أسفرت عن جهود العلماء الذين كان معظمهم من الشيعة. ونظراً لمطاردة الدعوة انطلاقاً من السراييب انطوت مبادئها على الكثير من التطرف والغلو. كما انتقلت الأحاديث النبوية التي تبالغ في تمجيد الأئمة وتتمازج لال البيت (١).

وهنا يبدو دور «التسييس» واضحاً جلياً في صياغة أفكار الدعوة وعقائدها.

وتأسيساً على ذلك أحيط شخص الإمام بهالات من القداسة كالقول بحلول روح الله في الإمام (٢). وتكشف سيرة الأستاذ جولدري (٣) عن هذه

(١) من هذه الأحاديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم «أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا ومن عدل عنها هلك». ومنها أيضاً: «من مات على حب آل محمد مات شهيداً، ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة».

(٢) انظر: حسن إبراهيم حسن: مبيد الله المهدى، ص ٢٥٦، القاهرة ١٩٤٧.

(٣) الجولدري: سيرة الأستاذ جولدري، ص ٣٤، القاهرة ١٩٥٤.

الحقيقة فيصور المهدي وخلفاءه بأنهم «ينظرون بنور الله عز وجل في جميع أمورهم».

ولعل هذا ما دفع أهل السنة إلى اتهام الإسماعيلية بالكفر، فشككوا في أصل الفاطميين ونسبوا الفكر الشيعي إلى شخص عبد الله بن سبأ اليهودي^(١). كما نسبوا إليهم استحداث أمور في الشريعة هي أبعد ما تكون عن الإسلام^(٢). على أن تلك المستحدثات - كما يرى ألفريدل^(٣) - محض أمور بسيطة تتعلق بالشعائر ولا تمس جوهر العقيدة.

كما أن الدعوة الإسماعيلية كحركة سرية تستهدف جذب العوام إليها لم تتورع عن اتباع أساليب الشعوذة والدجل والنانجيات ليسهل نشر الدعوة بين البسطاء العاجزين عن استيعاب العقائد الملفزة للمذهب الإسماعيلي^(٤). بحيث لم يدخر بعضهم وسماً في المجاهرة بشرب الخمر وأكل الخنزير^(٥). بل إن بعض الدعاة كانوا ولا يعرفون شيئاً من ظاهر الدين وكانوا يأنفون أن يعترفوا بالجهل بشيء مما يسألون عنه^(٦). ولعل

(١) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ١٢، القاهرة ١٩٨١.

(٢) مجهول: كتاب الاستبصار، ص ٢٠٥، الاسكندرية ١٩٥٨.

(٣) الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ص ١٦٢، بنغازي ١٩٦٩.

(٤) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٦٦، فاس ١٩٧٧، حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٣٠.

(٥) ابن عذارى: البيان المغرب، ج ١، ص ٢٢٠، بيروت ١٩٤٧.

(٦) ابن حيون: المجالس والمسائرات، ج ١، ص ٥٣٣، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة.

هذا يفسر لماذا عزل المهدي هؤلاء الدعاة وساقهم إلى السجن بل أقدم على قتل^(١) بعضهم، أكثر من ذلك أمره الدعاة «بالكف عن طلب التشيع من العامة»^(٢).

بالمثل ترجع الكثير من التهم التي وجهها السنة إلى الإسماعيلية إلى عجز أهل الحديث - المحافظين - عن استيعاب الاتجاهات الفلسفية التي نهلت منها الدعوة الإسماعيلية^(٣)، واعتبارها إلحاداً وكفرًا. ومن هنا صوروا الحركة على أنها «تستهدف هدم الإسلام مستترة بالتشيع»^(٤). على الرغم من كونها «حركة إصلاحية شاملة رامت انتشار الإسلام والمسلمين من الهوة التي تردوا إليها» بشهادة باحث حصيف^(٥). هذا فضلاً عما استهدفته من السير وفق الشريعة الإسلامية «على ما أنزل الله وشرعه رسوله نون زيف»^(٦).

لذلك نرى أن ما نسجه خصوم الحركة من أهل السنة حولها غير صحيح. فالدعوة ناجزت السلطان الفاشم ولم تتناول على الإسلام^(٧).

(١) نفسه، ص ٢٧٠.

(٢) محمود إسماعيل: مغربيات، ص ٦٧.

(٣) انظر: Goldziher, I: Le Dogme et le loi de l'Islam, p. 205, Paris, 1920.

(٤) ابن حماد: أخبار ملوك بني عبید وسيرتهم، ص ١٦، الجزائر ١٩٢٧.

(٥) انظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٢٧.

(٦) ابن حيون: المرجع السابق، ص ٩٨، ٩٩.

(٧) حسن إبراهيم: تاريخ الدولة الفاطمية، ص ٣٢٩.

فصارى القول أن «تسييس الأفكار» مسؤول إلى حد بعيد عن تطرفها وانحرافها أحياناً خصوصاً إذا ما تعلق الأمر «بدعوة» تستند «أيديولوجيتها» من الدين.

وهذا يعنى فى التحليل الأخير أن «تسييس الأفكار» يعدّ قاسماً مشتركاً بين مصطلح «الدعوة» فى التراث الإسلامى ومصطلح «الأيديولوجيا» الحديث..

المحاذير الدينية

وترجمة المؤلفات التاريخية

معلوم أن ترجمة المصنفات التاريخية الأوروبية إلى العربية ظاهرة حديثة، بدأت مع بداية القرن التاسع عشر مرتبطة بالاستعمار الغربي للعالم العربي، وإن كانت إرهاباتها - خاصة في الشام ومصر - اقترنت بتسرب الحضارة الغربية الرأسمالية إبان حكم الأسرة المعنية في لبنان ودولة محمد علي في مصر.

وبالمثل بدأ الاهتمام الأوروبي بتراث العرب التاريخي مع حركة الاستشراق التي تمثل واجهة ثقافية للزحف الاستعماري الغربي على العالم العربي. وفي العالين معاً نجد دراسات مستفيضة ترصد الظاهرتين بما يفنينا عن الخوض فيهما. وما يعنينا في هذا المقام هو رصد وتفسير إجماع حركة الترجمة العربية في العصور الإسلامية المبكرة عن ترجمة المصنفات التاريخية الهلينية والهيلينستية برغم شمولها شتى مناحي المعرفة الغربية، كذا تقاعس المترجمين الأوروبيين إبان عصر النهضة نقل التواليف التاريخية الإسلامية رغم إقبالهم على ترجمة الكثير من المعارف الإسلامية الأخرى.

بداية نلاحظ أن الحركتين معاً يجمعهما قاسم مشترك، ألا وهو التعبير عن تطور سوسيو - سياسي نجم عنه نهضة علمية ثقافية، فالعالم الإسلامي شهد «صحوه بورجوازية» حول منتصف القرن الثاني الهجري على حساب «الإقطاعية» المتحالة.

وأوروبا القرن الخامس عشر الميلادي عرفت نفس الظاهرة، فيما عرف بالنهضة البورجوازية. وقد واكب هذا التطور التاريخي انفتاح ثقافي أتاح احتكاكاً حضارياً مثمرًا انعكست آثاره على المجتمعين العربي والغربي معاً. وليس ذلك بغريب إذا ما أمنا بصدق ملاحظة ابن خلدون عن ارتباط التطور الفكري «بالعمران البشري» فأرضاً بذلك أسبقيته على مقولة ماركس عن بداية الحضارة مع بداية التطور البورجوازي.

ونحن في غنى كذلك عن رصد أسباب ومظاهر الصحوة البورجوازية في العالم الإسلامي^(١) ونكتفي بالإشارة لما أسفر عنها من سيادة نمط الإنتاج «المتبرجز» ذي الطابع التجاري على الصعيد الاقتصادي، وظهور كيانات سياسية وطنية على المستوى السياسي، وصياغة البنيات الاجتماعية على أساس الطبقة بدلاً من العصبية والطائفة، وأخيراً غلبة التيارات الفكرية العقلانية الليبرالية على حساب النصية والفقيية.

إن نهضة ثقافية إسلامية واكب هذا التطور الخطير كانت من مظاهرها تبدل العلاقات مع «دار الحرب» من الفصومة والبيضاء إلى السلام والمودة، وتبادل الآراء والأفكار إلى جانب تبادل السلع والبضائع، وتيسير سبل الاتصال الداخلي والخارجي بفضل إقرار الأمن والسيطرة على البحار. هذا فضلاً عن شيوع ظاهرة الرحلة في طلب العلم واختراع صناعة الورق وتأسيس دور الوراقة والكتب وتصنيف العلوم سواء ما تعلق منها

(١) راجع كتابنا مسيويلوجيا الفكر الإسلامي، ج١ - دار البيضاء، ١٩٨٠.

بالعلوم الدينية والعربية، أو «علوم الأوائل» بفضل حركة ترجمة للتراث الكلاسيكي الشرقي والغربي تبناها خلفاء وأمراء مستثمرون. فقد أسس المأمون بيت الحكمة في بغداد وحشد له مئات التراجمة وأنفق الأموال على استجلاب نفائس الكتب والمخطوطات سواء من المؤسسات العلمية والكنسية داخل «دار الإسلام» أو إنفاذ البعث لاستجلابها من «ديار الحرب». ونفس الشيء يقال عن الإمارة الأموية بالأندلس ذات الصلات مع الكارولنجيين في الغرب والبيزنطيين في الشرق.

عكف التراجمة على نقل المصنفات اليونانية والسورانية إلى العربية. وكانت تلك المترجمات تتعلق بشتى نواحي المعرفة من طب وعقائد وفلسفة وفلك ورياضيات وطبيعيات... إلخ. وقد تمثل المسلمون هذا التراث المعرفي الزاخر وشرحوه وحققوه وأضافوا إليه من لدنهم الكثير إبان «الصحوة البورجوازية» الأخيرة التى شهدتها العالم الإسلامى من منتصف القرن الرابع وحتى منتصف القرن الخامس الهجرى.

وما يعنينا أن هذا الانفتاح على الهلينية لم يشمل حقل التاريخ. لقد وقف المسلمون على تواليف بوليبىوس وثوكيديد وهيرودوت وديوكاسيوس وبولوتارك وبوزيبىوس وفوتىوس ومللاس وغيرهم من مشاهير المؤرخين الإغريق والرومان والبيزنطيين والسوريان. لكن أحداً من أعمال هؤلاء لم تجر ترجمته إلى العربية.

وإذا كان بعض المستشرقين يرون ثمة تأثير هيلينى أو هلينستى علم

نشأة علم التاريخ الإسلامي الذي أصبح في تلك الحقبة علماً مستقلاً متكاملاً حدد موضوعه واستقرت مناهجه، فإن جمهرة الدارسين نفوا هذا التأثير وقالوا بالنشأة العربية القحة لعلم التاريخ الإسلامي.

وإذا كان أصحاب الاتجاه الأول يرون أن مصطلح «تاريخ» تحريف للمصطلح اليوناني *Istoria*، فإن المعارضين أثبتوا الأصل السامي للمصطلح، إذ هو مشتق من العبرية «يرخ» أو الأكادية «أرخو»^(١).

ونحن نرفض كذلك الأصل السوراني للمصطلح نظراً لأنه كان معروفاً قبل الاحتكاك بالسوريين في النقوش والمسكوكات العربية الجنوبية قبل ظهور الإسلام.

ومن القرائن الدالة على نفى الأثر الهليني أن المسلمين بعد تعرفهم على التصنيف الإغريقي للعلوم «... وجدوا أن التاريخ لم يدخل ضمن جدول العلوم المثبتة.. كما أن فلاسفة العربية المطبوعة بالهلينية لم يذكروا التاريخ عند كلامهم عن الشعر والبلاغة»^(٢). هذا في وقت بلغ فيه علم التاريخ الإسلامي شأناً وازدهاراً كمّاً وكيفاً.

ومما يؤكد استقلالية هذا العلم في إطار النشأة العربية الإسلامية القحة أن تقنية «التاريخ العلى» كانت ابتكاراً عربياً محضاً. فالقائلون بالأصل الفارسي «لم ينجحوا في إيراد الأدلة على أن صور الترتيب على

(١) انظر: روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، الترجمة العربية، بغداد ١٩٦٣، ص ٢٢.

(٢) نفسه ص ٢٩ - ٣٠.

السنة كانت أثراً فارسياً»^(١) .. ومهما قيل عن تأثير بيزنطي في هذا الصدد، ينبغي أن صلة المسلمين بالمصنفات التاريخية اليونانية عموماً «كانت جد ضعيفة»^(٢) . وحتى الحوايات السوربانية ليعقوب الرهاوى أو أبونيس ملالاس غص المسلمين الطرف عنها بحيث يمكن القول «... لم يكن هناك كتاب يعينه ألهم المؤرخين المسلمين تقنية التاريخ الحولى»^(٣) . ومحاول هنرى بيرين^(٤) إبراز بعض التأثيرات اللاتينية فيما صنفه المؤرخون الأندلسيون. لكن قوله مربود على أساس أن علم التاريخ الإسلامى قد ظهر فى الشرق ثم انتقلت تأثيراته فيما بعد إلى بلاد الغرب والأندلس. وإذا كان البعض قد أثبت اطلاع المسلمين على بعض التواليف التاريخية اليونانية والسوربانية مثل توارىخ فورفوربوس، فالثابت أن هذا الكتاب لم يعتمد المنهج الحولى. أما توارىخ يوساب القيسارى فكانت خطأ غريباً من الخرافة والكرامة والأسطورة والشبولوجيا، بحيث يصعب القول ببصيص من تأثير له على ما ألفه المؤرخون المسلمون المعاصرون. ولم يعتمد تأثير المؤرخ البيزنطى Andronicus دائرة بعض المؤرخين النصارى فى العالم الإسلامى مثل إلياس النصيبى. وما ذكر من أن الخليفة المأمون كلف مطران الموصل حبيب بن بهرز بترجمة كتاب «مصنف فى أخبار اليونان» أمر مشكوك فيه لأننا نفتقر إلى معلومات عن شكل هذا الكتاب أو مؤلفه أو محتوياته^(٥).

خلاصة القول أن «التأليف التاريخية الهلينية كانت مثار ارتباب

(١) نفسه ص ١٠٦.

(٢) نفسه ص ١٠٧.

(٣) نفسه ص ١١٠.

(٤) انظر: Mohmmmed and charlernagne. p. 123

(٥) روتتال: ص ١١٢.

رجال الدين المسلمين أكثر بكثير من التأليف في العلوم، كما أن «صلة علم التاريخ الإسلامي بالتاريخ الإغريقي السورباني كانت ضعيفة جداً»^(١).

وما ذكرناه عن الابتكار العربي الإسلامي لمنهج «التاريخ العولمي» ينسحب على سائر المناهج والتقنيات الأخرى، فالمؤرخون المسلمون أخذوا منهج النقد عن قاعدة المحدثين «في الجرح والتعديل». وقاعدة التوثيق مرتبطة بقاعدة الصنعة أو الإسناد عند المحدثين كذلك. وكتب الطبقات تصنيف إسلامي صرف مرتبط بصحابة الرسول وتابعيه وتابعي تابعيه... إلخ. أما التواريخ المحلية فهي امتداد للمفاخرات العرقية والإقليمية عند عرب الجاهلية. والتواريخ العالمية ماثرة من ماثر مؤرخي الإسلام الذين ربطوا بين هذا المنهج الشمولي وبين عالمية الدعوة الإسلامية. وأخيراً فإن الأسلوب الروائي في تناول الأخبار صنعة إسلامية تشكل امتداد للقصة اليماني الجاهلي.

وإذا كان الأمر كذلك، فثمة سؤال يثار: ما هي مصادر مؤرخي الإسلام الباكرين عن الإغريق والرومان والبيزنطيين؟

فيما يتعلق بالعقائد والثقافات لم يجد المسلمون أدنى غشاضة في الرجوع إلى الترجمات الهلينية. أما عن تواريخ هذه الشعوب فقد اقتصرنا على روايات أهل الذمة المتأثرة بالإسرائيليات مثل ما كتبه سعيد بن بطريق في «التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق» أو من الإشارات القرآنية فضلاً عن القصص اليماني. مصداق ذلك اتسام هذه المعلومات بطابع الخرافة والأسطورة.

(١) نفسه : ص ٦٠٧.

إن الدرجة المتعاطفة التي توصل إليها علم التاريخ الإسلامي كما وكيفا لا يمكن أن تقاس «بخرافات» معاصريهم في بيزنطة وأوروبا العصور الوسطى، بشهادة المصنفين من المؤرخين الأوروبيين المعاصرين، وحسبنا كذلك أن المؤرخين المسلمين الرواد قد فطنوا إلى معظم قواعد ومناهج الكتابة التاريخية، وحسبنا أن ابن خلدون - الذي يعتبر نتاجاً لأسلافه - كان أول من ابتكر فلسفة التاريخ.

نضتّم الشق الأول من هذا العرض من هذا الموضوع الملفّز بالتساؤل عن الأسباب الموضوعية التي حالت دون ترجمة التراث الهلالي في ميدان التاريخ إلى اللغة العربية.

يكمن السبب الأول في أن وصول هذه المصنفات إلى المسلمين الأوائل جاء مخلوطاً بالتشويهات اللاهوتية المسيحية التي عملت عملها في مسخه وتقليطه.. وما سلم من هذا التشويه أعرض عنه المسلمون باعتباره تاريخاً وثيقاً.. لعبت إذن المصادر اللاهوتية الإسلامية دورها في إغفال هذا التراث، وهو أمر مقبول إذا أدركنا أنه لنفس السبب عزف المؤرخون المسلمون حتى عن تراث العرب قبل الإسلام على اعتبار أن الإسلام «يجب ما قبله».

وإذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي^(١) يدحض هذا الرأي انطلاقاً من أن الإسلام شهد هرطقات ودعاوى إلحادية حتى فيما يتعلق بالعقيدة، ويعد إلى التفسير النفسي على أساس خصائص الشخصانية الإسلامية المعادية

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة ١٩٦٥،

ص ح - المقدمة.

لذاتية والتفرد وهو ما تتسم به الشخصية الهلينية فإن هذا الزعم القائل لا أساس له في التجربة العبرانية التاريخية، إذ انفتح المسلمون على سائر المعارف الإغريقية الأخرى كما أشرنا مراراً. وربما كان ما ذهب إليه هنريش بيكر^(١) في هذا الصدد أكثر قبولاً حين ذهب إلى أن «العرب لم يكونوا هلينيين إلا قليلاً... إنما أقبلوا على الجوانب الشرقية من الحضارة الهلينية حين امتزجت بينابيع شرقية توراتية ومأنوية وزرادشتية».

أما العامل الثاني - فيما نرى - فهو سوسيو - ثقافي، فواء أن الثقافة العربية الإسلامية في طور نشأتها كانت حصاداً «للصحوة البورجوازية» وليس الثورة البورجوازية كما ذهب بعض الدارسين المعاصرين من العرب والمستشرقين، إذ أن ثورة بورجوازية لم تقع في العالم الإسلامي نظراً لطبيعة الطبقة الوسطى التي لم تلعب دورها التاريخي لأسباب كامنة في تكوينها - كعدم اتساق شرائحها وهجينيتها وطابعها التجاري وارتباطها بالسلطة.. إلخ - وأخرى كانت في المعطيات الطبيعية والأيدولوجية والتوجهات الاقتصادية... إلخ -^(٢) للعالم الإسلامي. لذلك كانت إنجازاتها على الصعيد الثقافي متسقة مع هذا التكوين، فلم تنجز ثورة ثقافية وإنما نهضة ثقافية عابرة أوجدت مناخاً لاستمرارية التيارات النصية والأيولوجية لتلعب دوراً معوقاً وتكوصياً على صعيد الفكر الإسلامي. وفي

(١) نفس المرجع: راجع مقالة: تراث الأوائل في الشرق والغرب ص ٦.

(٢) من خصائص الطبقة البورجوازية الإسلامية راجع كتابنا: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ج ٢، دار البيضاء ١٩٨١.

ذلك مصداق لمقولة بيكر^(١) «... كانت العوامل التاريخية والجغرافية والاثنية في الشرق هي التي جعلته لا يفيد من كتب اليونان إلا ما كان معترفاً به من الجميع وما يلأنم عقليته».

أما الشق الثاني من موضوع العرض، فيتناول موقف حركة الترجمة الأوروبية إبان عصر النهضة من المصنفات التاريخية الإسلامية.

انفتحت أوروبا عصر النهضة على تراث العالم الإسلامي إبان تطور اقتصادي - اجتماعي أفضى إلى نقلتها من الإقطاع إلى الرأسمالية. وقد اتخذت النهضة مظاهر شتى، ففي إيطاليا كانت حركة إحياء الكلاسيكية، وفي فرنسا عودة للقانون الروماني، وفي ألمانيا والأراضي الواطئة حركة إصلاح ديني، وفي إنجلترا حركة أدبية فنية. ووجه عام كانت النهضة حركة إنسانية هيومانية مستنيرة عولت على التجريب والعقلانية بعد هدم الغيبة الثيولوجية.

هذا الطابع البعشي الإحيائي الوثنية حفز المفكرين إلى التنقيب عن التراث الكلاسيكي الذي كان قد اندثر من أوروبا تحت ضربات الجرماني ووصاية الكنيسة الكاثوليكية. وفي العالم الإسلامي سلم هذا التراث وحفظ عليه وأثرى بفضل الشروح والإضافات فضلاً عن الإبداع والابتكار الإسلامي إبان الصحوة البورجوازية الثانية.

ولم يكن هناك مناس من مد جسور أوروبية إلى حضارة العالم الإسلامي الوسيط لنقل هذا التراث عبر بلاد الأندلس وصقلية وجنوبي

(١) نفسه: ص ٢٧.

إيطاليا والحروب الصليبية فضلاً عن التجارة بعيدة المدى. ومن هذه المراكز نشطت حركة الترجمة إلى اللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى المشتقة منها. ونحن في غنى عن سرد دور المعارف العربية في النهضة الأوروبية في شتى جوانب المعرفة. وما يعنيها هو إثبات ضلالة التأثيرات الإسلامية المتعلقة بعلم التاريخ. وفي هذا الصدد ذكر مؤرخ عربي نابك^(١) «... على الرغم من متاخمة حدود العالمين الإسلامي والمسيحي لعدة قرون، فإن معرفة كل فريق بالآخر كانت ضئيلة غاية الضلالة وخاصة ما اتصل من هذه المعرفة بتاريخ شعوب الفريقين وحكوماتهم ونظمهم».

وأولى جسور تسرب التراث العربي إلى أوروبا يكمن في الاحتكاك من طريق الحروب الصليبية، إذ نجح الصليبيون في تكوين أربع ممالك مسيحية في بلاد الشام تأثرت كثيراً بروح الحضارة العربية المجاورة. (إلا أنه في ميدان التاريخ : على الرغم من كتابات الأوروبيين عدداً من التقارير والمذكرات والمؤلفات التي تدرج للحروب الصليبية أو تعرض لبعض أقاليم ديار الإسلام ودورها في هذه الحروب، فإننا نعدم ترجمة الأوروبيين لمؤلف تاريخي إسلامي واحد إلى إحدى اللغات الأوروبية)، على كثرة ما ألف المؤرخون المسلمون آنذاك. وما جرى من تأثير إسلامي في هذا الصدد لا يزيد عن اطلاع بعض المؤرخين الأوروبيين على بعض تواليف المؤرخين المسلمين، كما هو الحال بالنسبة لمؤلف «أعمال الفرنجة» - Gesta Francor-

(١) انظر: جمال الدين القياص: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية المعاصرة. القاهرة ١٩٧٠ من ٣٦١.

um، وأيضاً وعلى سبيل المثال ما كتبه وإيم الصوري عن مملكة بيت المقدس ومليكتها عموري لوزجنان. وعلى الرغم مما ثبت من اطلاعهما على أعمال مؤرخين مسلمين خاصة فيما كتبه عن بلاد الإسلام، فإننا لا نقف على وجه التحديد على المصنفات العربية التي اطلعوا عليها، هذا فضلاً عما لحق هذه المعلومات من تحريف وتزييف بحيث فقدت أدنى صلة بالروايات العربية التي اعتمدت عليها^(١).

وبالنسبة لصقلية وجنوبي إيطاليا، فقد شهدتا قيام مملكة النورمان على أنقاض النفوذ الفاطمي وبرغم حرص ملوك النورمان على تشجيع الثقافة العربية، وما اتسم به بلاطهم من طابع إسلامي، ورايتهم لترجمة أمهات الكتب العربية في شتى صنوف المعرفة، فإنهم لم «ينقلوا مؤلفاً تاريخياً واحداً» حسب ما ذكره بعض الدارسين الثقاة^(٢).

والحال لا يختلف كثيراً بالنسبة لدور إسبانيا الإسلامية التي كانت موطئاً للثقافة العربية المتسربة إلى أوروبا إبان وبعد نجاح حركة الاسترداد Reconquista. لقد كانت مدينة طليطلة مركزاً مزدهراً لترجمة التراث الإسلامي إلى اللاتينية والقشتالية. وما يعني أن على صعيد المعرفة التاريخية، فقد ألفت عدة حوايات ومصنفات تتناول تواريخ حركة الاسترداد ونصارى الأندلس إبان الحكم الإسلامي. ولعل من أهمها الحواية البيزنطية والحواية المستعربة والحواية المتنبتة والحواية القوطية. وقد ذكر المؤرخ

(١) نفسه: ص ٢٩٥.

(٢) نفسه: ص ٢٨٢.

الأسباني منديس بيدال أن الحوالة القوطية خاصة اعتمد مؤلفها على تواريخ المؤرخ الأندلسي أحمد بن محمد الرازي. ومعلوم أن مؤلفات الرازي مفقودة ولم نعثر إلا على نتف منها في الأجزاء المكتشفة من «مقتبس» ابن حيان. وإثبات هذا التأثير لا يتبين إلا بمقارنة هذه النتف ينصوص صاحب الحوالة، وهو أمر لا يتيسر لنا بصدد هذه العجالة.

أما دوزي وبروفنسال فقد أكدا استناد صاحب كتاب «التاريخ الأول العام لاسبانيا» Premira cronica General de Espagna على بعض نصوص منقولة من كتاب (الاكتفاء في أخبار الخلفاء) لابن الكردبوس. وقد انفرد بروفنسال بذكر تأثر مؤلف كتاب «التاريخ العام أو العالمي» (General Estoria o Estoria Uneversal) ببعض نصوص وردت في كتاب «المسالك والممالك» للبكري. وحتى لو صح ذلك فإن هذه الأمثلة النادرة تعتبر - من آثار تراكم المؤلفات التاريخية الإسلامية الأندلسية وازدهار حركة ترجمة التراث العربي في أسبانيا إلى اللاتينية والقشتالية - على ضالة تأثير علم التاريخ الإسلامي في نظيره ومعاصره الأوروبي.

ولا نجد لذلك من تفسير إلا في العامل الديني إذ لعبت المصائد اللاهوتية دوراً هاماً في هذا الصدد، خاصة في مرحلة اشتد فيها الصراع بين أحمد والمسيح في عالم البحر المتوسط شرقاً وغرباً، ففي الشرق كان هذا العصر هو الذي شهد تأسيس الخلافة «ديوان الزنادقة» وأحرقت فيه الفرق والأحزاب السياسية كتب بعضها البعض، إنه العصر الذي فقد فيه الكندي مكتبته، هذا العصر الذي شهد العروب الصليبية عصر بطرس

الناسك وهرسان الداوية والاستبتارية وهرسان القديس يوحنا، عصر الأديرة الكولونية المتعصبة ومحاكم التفتيش. ومما يرجع هذا الزعم أن البورجوازية الأوروبية كانت في مرحلة جنينية لم يكن الصراع فيها مع الإقطاع قد حسم حسمًا نهائيًا، الدليل على ذلك أنه بعد انتهاء مرحلة الصراع مع الإقطاع بانتصارها اختلت تلك المحاذير الدينية، وولدت حركة الاستشراق التي أخذت تبحث وتنقب وتحقق وتنشر وترجم وتدرس المصنفات التاريخية الإسلامية، ومن ثم تصدق مقولة روزنتال^(١) أن تأثيرات علم التاريخ الإسلامي كانت شبه معدومة في حوايات المصور الوسطى الأوروبية.. ولم تظهر إلا فيما بعد مرتبطة بالجامعات التي رغبت في معرفة أحوال دار الإسلام... أو عند الفلاسفة المحدثين من أمثال هيوم وأرتون وهردر... وبذلك ساعد المسلمون على تشكيل الفكر التاريخي الحاضر».

(١) علم التاريخ عند المسلمين ص ٢٧١.

دور التنظيم السري الإباضي

في التواصل بين إباضية المشرق والمغرب

حتى تاريخ الإباضية في المشرق والمغرب باهتمام المؤرخين - من المستشرقين والعرب - سواء بسواء. وحسبنا أن ننوه بأسماء بعضهم من أمثال ماسكراي وموتيلنسكي وليويسكي وسميث ومحمد الحريري ومحمد أرشيد العقيلي وكاتب هذه الدراسة. وهذا الاهتمام راجع إلى وفرة مصادر تاريخ الإباضية، سواء ما سلم منه من عبث أيادي العباسيين في المشرق والمغاطمين في المغرب أو ما كشف عنه حديثاً لدى طوائف الإباضية في جبل نفوسة وجزيرة جربة ووادي الميزاب أو في سلطنة عمان - التي لا تزال على المذهب الإباضى - حيث اهتم المسؤولون بالتنقيب عن تراثهم الوطنى وتحقيقه ونشره خاصة فى السنوات الأخيرة.

وبالرغم من ذلك؛ فإن كنوز التاريخ الإباضى لم تنزل مغلقة أمام الباحثين نظراً لحرص الجماعات الإباضية بالمغرب - على نحو خاص - على عدم إطلاع غير أصحاب مذهبهم على مصنفات تراثهم. لذلك بقيت الكثير من إشكاليات هذا التراث دون حل.

من أهم هذه الإشكاليات - فيما نرى - موضوع هذه الورقة وهو دور التنظيم السياسى السرى الإباضى فى البصرة فى إحكام همزة الوصل بين إباضية المشرق والمغرب.

لا ننكر أن طبيعة هذا الموضوع الذي يتمثل في العمل السياسي السري تزيد الإشكالية إلغاًراً، لكن ما سبق من دراسات كشف عن بعض خيوطه وما صدر في السنوات الأخيرة من كتب محققة عن إباضية عمان بالذات يمكن أن تسهم في حلحلة هذه الإشكالية بالقدر الذي تتيحه المادة التاريخية الجديدة ومنهج تناول الموضوع من منظور شمولي يضع في الاعتبار وحدة تاريخ الإباضية في العالم الإسلامي الوسيط.

وبدون مصارعة على المطلوب يمكن التماس حلول للقضايا التالية:
أولاً: هل من جديد يمكن الكشف عن مزيد من المعلومات حول طبيعة التنظيم السري الإباضي في البصرة بحيث يؤكد المعلومات والفرضيات السابقة ؟

ثانياً: لقد كشفنا في دراسة سابقة^(١) عن علاقة هذا التنظيم بإباضية المغرب؛ فهل بوسعنا - في ضوء المادة الجديدة - تحديد علاقة هذا التنظيم بإباضية عمان ؟

ثالثاً: ماذا عن علاقة تنظيم الإباضية بالبصرة بثورات الإباضية في بلاد الجزيرة في العصر العباسي الأول ؟

رابعاً: ما هو مصير هذا التنظيم بعد تدهور دول الإباضية بالشرق والمغرب في العصر العباسي ؟

(١) انظر: المؤلف: الفوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، القاهرة ١٩٨٦ م ١٩٩ - ٢٠٣.

خامساً: ما طبيعة العلاقات بين إباضية عمان وإباضية المغرب بعد اختفاء التنظيم الإباضي الأم بالبصرة ؟

تلك هي القضايا الأساسية التي سيعاود الباحث التماس حلول لها في ضوء المادة التاريخية المصدرية المتاحة.

ولا أقل بدء من التعريف بظروف وطبيعة نشأة الدعوة السرية الإباضية بالبصرة في العصر الأموي كمدخل لتتبع أطوارها وجهودها في إحكام الصلة بين الحركة الإباضية في المشرق والمغرب في ظل العباسيين.

ينتسب الإباضية إلى عبد الله بن إباح التميمي الذي انفصل عن حركة الخوارج بعد انفصالهم عن حركة عبد الله بن الزبير بعد أن اختلف مع سائر فرق الخوارج الأخرى حول مسألة «العدة»^(١). وإن كانت بعض كتب الإباضية ترى أن الإباضية ينتسبون إلى جابر بن زيد^(٢). ونحن نوافق على اجتهاد باحث معاصر^(٣) يجمع بين الرأيين معاً حين يرى أن جابر بن زيد كان هو الزعيم الروحي للإباضية بينما كان ابن إباح هو الزعيم السياسي.

ومعلوم أن الإباضية اتسم موقفهم إزاء العقيدة بالاعتدال فلم يكفروهم كالأزارقة والنجدات. ويتجلى هذا الاعتدال في سائر أفكارهم ومعتقداتهم حسبما ذهبنا في دراسة سابقة تفنيينا عن اللجاج^(٤). وما يعيننا

(١) ابن قتيبة: المعارف، القاهرة ١٩٦٠، ص ٦٢٢.

(٢) انظر: أبو زكريا: السيرة وأخبار الأئمة، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٩٠٢٠، ج ٨، ص ١١.

(٣) انظر: محمد أرشيد العلوي: الخليج العربي في العصور الإسلامية عمان ١٩٨٢، ص ١٢٠.

(٤) انظر: محمود إسماعيل: المرجع السابق ص ٥٠، ٥١.

أن هذا الاعتدال المذهبي كان يعكس اعتدالاً سياسياً. فلم يشاركوا في الثورات والانتفاضات العنيفة الهوجاء التي قامت بها الفرق الخارجية الأخرى والتي أدت إلى استئصال شالقتها من قبل الأمويين. إنما أثروا التريث بحيث لم يقوموا إلا بثورة واحدة في أواخر العصر الأموي انتهت بهزيمتهم ومصرع عبد الله بن إياض على يد جيوش مروان بن محمد^(١).

وإبان حياة عبد الله بن إياض كان جابر بن زيد يطمح بأمر الدعوة السرية في البصرة. ويبدو أن الحجاج الثقفي كشف أمره ففناه إلى عمان^(٢). وفي عمان انتهنز الفرصة فنشر المذهب الإباضي بين أهلها. ثم حاول أدراجه إلى البصرة يتابع تنظيم الدعوة السرية حتى موته^(٣).

وقد لقيت الدعوة بالبصرة دفعة كبرى على يد أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة الذي بذل جهداً كبيراً في إعداد الدعاة وإنفاذهم إلى أطراف العالم الإسلامي بخراسان وشبه الجزيرة العربية وبلاد المغرب^(٤). وقد فشلت الدعوة الإباضية بخراسان نظراً لميل أهلها إلى التشيع، بينما نجحت في شبه الجزيرة العربية؛ فأسفرت عن تأسيس دولة إباضية كبرى ضمت عمان وحضرموت واليمن والحجاز^(٥). لكن الأمويين نجحوا في طرد الإباضية من

(١) الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، القاهرة ١٩٣٨، ص ٥١.

(٢) العنقيلي: المرجع السابق ص ١٢٢.

(٣) نفسه ص ١٢٢.

(٤) من مزيد من المطومات راجع كتابنا: القوارج ص ٥٢ وما بعدها.

(٥) الشماخي: كتاب السير ج ١، عمان ١٩٨٧، ص ٨٠.

الحجاز واليمن ونشلا في القضاء على إباضية عمان وحضرموت^(١). كما أحرزت الدعوة نجاحاً عظيماً في بلاد المغرب، حيث جرى نشر المذهب الإباضي في إفريقية والمغربين الأدنى والأوسط^(٢). وأخيراً نجحت الدعوة في احتواء بعض أفراد البيت الأموي نفسه نتيجة سياسة المهادنة التي اتبعتها عمر بن عبد العزيز؛ الأمر الذي يفسر اختياره أحد الإباضية قاضياً للبصرة^(٣).

وبعد وفاة أبي عبيدة آلت رئاسة الدعوة إلى الربيع بن حبيب الأزدي العماني. وهذا يفسر اهتمامه بالدعوة في عمان. وقد نجح دعاته - من أمثال بشر بن المنذر وموسى بن جابر ومحمد بن المعلل - في التوفيق بين إباضية عمان وحضرموت واتفق الجميع على إعلان الجلندي بن مسعود إماماً للظهور^(٤).

ويبدو أن هذا النجاح بالإضافة إلى تفرغ إباضية البصرة للاضطهاد كان من أسباب هجرة التنظيم الإباضي الأم إلى عمان - مؤقتاً - خصوصاً بعد أن حول العباسيون على القضاء على إمامة الجلندي بعمان سنة ١٣٤هـ. وهذا يفسر نجاح الربيع بن حبيب في إحياء الإمامة بعمان - بعد القضاء على إمامة الجلندي - بإمامة محمد بن أبي عفان - كإمام دفاع

(١) راجع التفصيلات في كتابنا: الفوارج ص ٥٢.

(٢) راجع التفصيلات في كتابنا: الفوارج ص ٥٢ وما بعدها.

(٣) العقيلي: المرجع السابق ص ١٢٣.

(٤) السامري: تحفة الأعيان ج ١ ص ٨٨.

- خاصة وأنه كان من إباضية البصرة^(١). واستمرت إمامة الدفاع بعمان حتى قضى عليها العباسيون بعد أن حكمها الإباضية حول ١٦٣ عاماً^(٢).

وهذا يعنى - استنتاجاً - أن التنظيم الأم عاد إلى البصرة مرة أخرى في وقت لا نعلمه على وجه التحديد. دليلنا على ذلك أن إباضية البصرة لم ينخروا وسعاً في مؤازرة إباضية عمان إبان صراعهم مع العباسيين بإرسال الأموال والسلاح^(٣). مصداق ذلك أن التنظيم الأم في البصرة ما فتىء كذلك يقدم نفس المساعدات لإباضية المغرب الذين نجحوا في تأسيس إمامة الظهور بقيام الدولة الرستمية عام ١٦٢هـ.

وحين تسرب الشقاق إلى تلك الدولة وأصل تنظيم البصرة مساعدتهم الروحية والأدبية حيث تدخلوا لتسوية الخلافات بين المتصارعين على الإمامة بإسداء النصيح والإفتاء فيما شجر من قضايا فقهية سياسية فضلاً عن إنفاذ البعوث وإرسال كتب المذهب إلى جانب التبادل التجاري والثقافي^(٤).

والمراجع الإباضية تمدنا بمعلومات إضافية في هذا الصدد، لكنها تتوقف عن متابعة هذه الوشائج بين تنظيم الدعوة في البصرة وبين أئمة بني رستم إبان إمامة أفلح بن عبد الوهاب (٢٠٨ - ٢٥٨هـ).

وهنا يثار سؤال هام: لماذا توقفت هذه الاتصالات ؟ أي معنى ذلك القضاء على التنظيم الإباضى الأم في البصرة ؟ ومتى حدث ذلك ؟

(١) سالم بن حمود السيابي: عمان عبر التاريخ، ج ٢، ص ١٠، عمان ١٩٨٦.

(٢) العتيلي: المرجع السابق ص ١٢٨.

(٣) راجع التفصيلات في كتابنا: الخوارج ص ٥٤.

(٤) راجع التفصيلات في كتابنا: الخوارج ص ٢٠٠، ٢٠١.

الشواهد يشير إلى وجود هذا التنظيم حتى عام ٢٣٧هـ من خلال اتصالاته بإباضية عمان، فنعلم أنه تدخل في عام ١٧٠هـ في عزل أحد أئمة عمان حين خرج عن الشريعة الإباضية ^(١). كما تدخل شيوخ البصرة - كابي مودود صاحب ومبارك بن جعفر - في أمور عمان حين تقدموا بالنصح للإمام العماني غسان بن عبد الله اليمدني سنة ١٩٢هـ ^(٢).

وبالمثل تدخل شيوخ إباضية البصرة لفض الشقاق والخلاف بين إباضية حضرموت في تاريخ لاحق ^(٣). وأخيراً نعلم أن شيوخ البصرة يزعمون محمد بن محبوب بن الرحيل كان لهم دور بارز في مناصرة الإمامة بعمان سنة ٢٣٧هـ ^(٤). وفي ذلك يقول مؤرخ إباضى مجهول ^(٥): «ثم ولّى المسلمون الصلت بن مالك الخروجي وكان يومئذ بقايا الإباضية من أشياخ المسلمين وإمامهم ورئيسهم في العلم والدين محمد بن محبوب فبايعوا الصلت بن مالك على ما يوجب عليه أئمة العدل قبله». وهو أمر أكدته مصدر إباضى آخر ^(٦).

إن هذه النصوص تنهض شاهداً على بقاء التنظيم الإباضى الأم في

(١) السياب: المرجع السابق ص ١٢.

(٢) نفسه ص ٦٧.

(٣) الشماخي: السير ص ٨٥.

(٤) السياب: ١٠٢.

(٥) تاريخ أهل عمان، تحقيق د. سعيد عاشور، عمان ١٩٨٦، ص ٦٧.

(٦) انظر. كتاب تاريخ عمان المقتبس من كتاب كلف اللغة الجامع لأخبار الأمة، تأليف سرحان بن سعيد الأزكوي، عمان ١٩٨٦ ص ٨٤.

البصرة حتى قرب منتصف القرن الثالث الهجري. ونحن نرجح أن يكون دائب الانتقال بين مقره في البصرة وبين عمان. دليلنا على ذلك انتقاله من البصرة إلى عمان إبان سياسة الربيع بن حبيب كما ذكرنا سلفاً. وثمة دليل آخر هو أنه كان موجوداً كذلك في عمان إبان رئاسة محمد بن محبوب بن الرحيل إبان إمامة الصلت بن مالك^(١).

ونجزم كذلك بأنه انتقل إلى البصرة مرة أخرى. دليلنا على ذلك ما قيل حين دب الشقاق بين أهل عمان إبان إمامة راشد بن النضر اليمحي «طار خبره إلى البصرة»^(٢). حيث لعب شيوخ التنظيم في البصرة دوراً هاماً في عزل راشد عن الإمامة^(٣).

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلماذا نعدم أخباراً عن اتصاله بإباضية المغرب في ذلك الحين ؟ الإجابة - فيما نرجح - لأنه وجهٌ جُلُّ اهتمامه آنذاك لأمور إباضية الشرق التي تعرضت للخطر العباسي. هذا فضلاً عن تقاعسه عن التدخل في أمور المغرب بعد أن تحولت الإمامة الرستمية الإباضية إلى ملك وراثي. دليلنا على ذلك ما ذكره مؤرخ إباضي^(٤) ثقة من أن أفلح بن عبد الوهاب كان آخر إمام رستمى اعترفت به جماعة الإباضية في الشرق. وربما عزف شيوخ إباضية البصرة كذلك عن التدخل في أمور إباضية عمان -

(١) السيابي: ص ١٠٣.

(٢) نفسه ص ١٣٧.

(٣) نفسه ص ١٤٠.

(٤) أنظر: الورجلاني: الدليل لأهل العقول ج٢، القاهرة ١٣٠٦هـ، ص ٧٦.

حول ذلك التاريخ - نظراً للأسباب نفسها وفي ذلك يقول مؤرخ إباضى^(١) مشرقى: «لم تزل الفتنة تتراكم بين أهل عمان وتزيد بينهم الإحن. وحار امر الإمامة بينهم لعباً ولهواً وبغياً وهوى... ولم يقتلوا بكتاب الله ولا السلف الصالح من آبائهم وأجدانهم حتى أنهم عقدوا في عام واحد ست عشرة بيعة». وليس أدل على تردى هذه الأحوال من هجرة بعض إباضية عمان للعيش رفقة شيوخ الإباضية بالبصرة^(٢).

وقد يرى البعض أن أحوال إباضية عمان وإباضية المغرب قد حفز التنظيم الإباضى الأم للاهتمام بلمور إباضية العراق الذين قاموا بالثورة على العباسيين خصوصاً في بلاد الجزيرة وأنريجان، لكن مصير هذه الثورات قد آل إلى الفشل كذلك. ومع ذلك ظل التنظيم الأم بالبصرة يمارس وجوداً شاحباً لا صلة له بالنشاط السياسى بعد أفول الحركة الإباضية في الشرق والمغرب سواء بسوا..

ويمكن الوقوف على تلك الحقيقة استناداً إلى المعلومات الآتية:

أولاً: لجوء إباضية البصرة إلى الإمان في التقية والتخفى حتى أنهم كانوا يعتقدون اجتماعاتهم في دور النسوة ويتسربلون بملابس النساء^(٣). ويعقدون اجتماعاتهم في سرايب تحت الأرض^(٤).

(١) تاريخ أهل عمان ص ٧٠.

(٢) نفسه ص ٧٢، الأذكري: المرجع السابق ص ٥٢.

(٣) الشماخي: ص ١٠٠.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

ثانياً: الانصراف إلى الأمور الدينية والمذهبية بدلاً من الاشتغال بالسياسة. وحتى في هذه الأمور لم يخل الأمر من الاختلاف بين فقهاء الإباضية الذي أفضى إلى تشرنهم^(١).

ثالثاً: الاضطلاع بنور خيرى كجمع الأموال من الأغنياء الإباضية وتوزيعها على فقرائهم^(٢). حتى أصبح حمل الخير والبر من أهم شواغل جماعة الإباضية بالبصرة^(٣).

رابعاً: الانصراف إلى مساعدة أهل المذهب في أداء فريضة الحج^(٤). خامساً: الانكباب على تراث السلف الصالح لدراسته ومراجعته وإعادة تبويبه وتصنيفه^(٥).

سائساً: إحكام الاتصال سرّاً بإباضية الموصل ومحاولة^(٦) نفس الخلافات الفقهية بين إباضية مصر^(٧). وتوثيق أواصر الاتصال العلمى مع إباضية نفوسة^(٨)؛ دون إباضية تاهرت الذين «ابتلوا بعد ذلك» على حد قول الشماخي^(٩).

(١) نفسه ص ١٠٢.

(٢) نفسه ص ١٠٤.

(٣) نفسه ص ١٠٥.

(٤) نفس المصدر والصفحة.

(٥) نفسه ص ١٠٩.

(٦) نفسه ص ١١٠.

(٧) نفسه ص ١٣٤.

(٨) نفسه ص ١٥٥.

(٩) السير ص ١٦٢.

أما القضية الأخيرة التي سنحاول حلها فهي: هل انعدم الاتصال بين
إباضية عمان وإباضية المغرب بعد عزوف التنظيم الأم بالبصرة عن الاتصال
بهم؟

الواقع أن المصادر تقدم إجابة عن هذا السؤال. فحواها أن جهوداً
سياسية لم تبذل لإحياء مجد الإباضية السياسي في المغرب والمشرق. لكن
الشواهد تشير إلى اتصالات تجارية وثقافية بين الطرفين، وأن لقاءات بينهما
كانت تتم خصوصاً في الديار المقدسة إبان مواسم الحج.

فمعلوم أن الإباضية عرفوا بالاهتمام بالنشاط التجاري الذي لم
يتوقف بين المشرق والمغرب رغم الكبتات السياسية. وكان إباضية المغرب
يلعبون دوراً هاماً في تجارة السودان حيث الذهب والرقيق، وكانت قوافلهم
تتجه إلى المشرق عبر الطريقين الشمالي الساحلي والصحراوي الداخلي.
كما اشتهر إباضية عمان بتجارتهن مع بلاد الهند وشرقي إفريقيا. وحسبنا
أن أسطولهم بلغ نحو ثلاثمائة سفينة إبان عهد الإمام المهنا بن جيفر^(١).

بداية أن يتم الاتصال التجاري بين الطرفين عبر الأراضي المقدسة
ومصر. وهو أمر أفاض الشماخي^(٢) في ذكر تفصيلاته. بل لا نعدم نصوحاً
تشير إلى رحلة تجار عمان إلى جبل نفوسة^(٣). كما ارتبط بالتبادل التجاري
اتصال ثقافي؛ إذ نعلم أن الشماخي صاحب كتاب السير وغيره من

(١) السيابي: ص ٩٨.

(٢) انظر: السير ص ١٤٢.

(٣) نفسه ص ١٥٥.

التصانيف المهمة عن الإباضية قد استضاف قليلاً عمانيًا ذا باع وشهرة بأمور الطب^(١). كما كان شيوخ جبل نفوسة حريصين على كتب فقهاء المذاهب عن المشاركة بحيث لم يألوا جهداً في نسخها ودراساتها^(٢). وهذا يفسر لماذا احتفظ النفوسيون بنسخ عن كتب إباضية مشرقية اندثرت في الشرق.

وكانت مواسم الحجيج فرصة للقاء العلماء والفقهاء من عمان وجبل نفوسة خصوصاً وأن النفوسيين أثر عنهم أنهم «أكثر الناس حجاً... فكانوا يحجرون بالنساء والذرية»^(٣).

صفوة القول إن التنظيم الإباضي السري في البصرة لعب دوراً بارزاً في لم شمل الحركة الإباضية في المشرق والمغرب على السواء انطلاقاً من طموح الإباضية إلى تكوين دولة كبرى تضم العالم الإسلامي بأسره.

(١) نفسه ص ٥٥ من المقدمة.

(٢) نفسه ص ١٢٨.

(٣) نفسه ص ١٩٥.

محتويات الكتاب

٥	مقدمة
١١	١ - دور الطبقة الوسطى في التاريخ الإسلامي
١٧	٢ - التاريخ في المشروعات التراثية المعاصرة
	٣ - رحلة ابن بطوطة - مصدر مهم لدراسة الطرق
٦٧	الصوفية في الشرق الإسلامي
	٤ - أثر الإيديولوجيا في صياغة بعض مصطلحات
٩٣	الفرق الإسلامية
١١٥	٥ - المحاذير الدينية وترجمة المؤلفات التاريخية
	٦ - دور التنظيم السري الإباضي في التواصل بين
١٣١	إباضية المشرق والمغرب

٩٣ / ١١٣١٩

I . S . B . N : 977 - 5140 - 62 - 5

محرّبة للطباعة والنشر

١٠٠٧ شارع السلام - أرض الغراء المنهسي

تليفون : ٣٠٣١٠٤٣ - ٣٠٣٦٠٩٨

دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي

إن المنعطف التاريخي الكبير الذي يمر به العقل العربي - المتنازم الآن - هو أضخم وأهم منعطف مر به منذ نشوء وقيام الحضارة العربية الإسلامية .

ومن ثمّ يجيء هذا الكتاب للمفكر محمود إسماعيل ليخوض في عدّة أنهار في وقتٍ واحدٍ، كاشفاً تجليات العقل العربي الحديث، واشتباكات مع الذاكرة والمستقبل في آنٍ واحدٍ، من خلال حقلَي التاريخ والتراث الإسلاميين، وخاصةً التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي في العصور المتعاقبة، مستخدماً النقلة العلمية / المنهجية التي شملت العلوم الاجتماعية والإنسانيات .

ولذا يركز هذا الكتاب على عدّة محاور بحثية وفكرية : دور الطبقة الوسطى في التاريخ الإسلامي، وهي محاولة لعلّمة التاريخ الإسلامي، وإخراجه من دائرة المقدسات إلى موقع الفعل البشري التاريخي • التاريخ بحقائقه العيانية، متحاشياً الوقوع في منزلقات التأمل الانطباعي، أو المغامرات المعرفية اللامنهجية • ظهور وانتشار الطرق الصوفية خلال القرون المتأخرة، كمؤشر لبداية عصر الانحطاط، إذ أن هذه الطرق قامت على أنقاض التيارات العقلانية والمادية في الفكر الإسلامي • توضيح دور الأفكار الأيديولوجية على الإستمولوجية والعلم • محاولة إبراز دور المصادر اللاهوتية على العقل .

